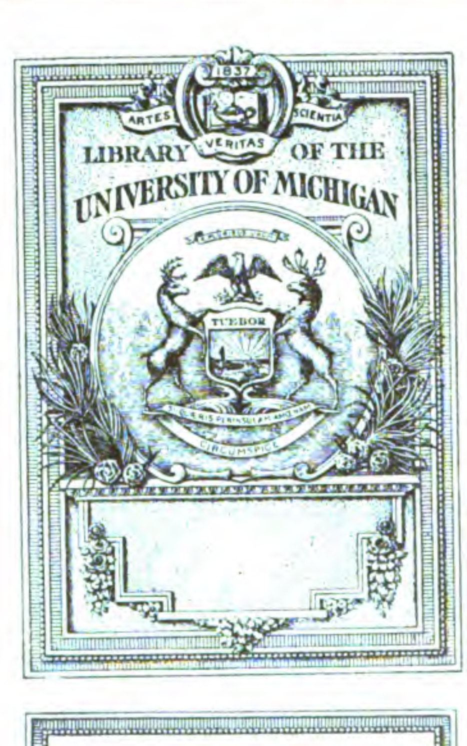

A 612,658
Digitized by Google


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Vom Lebenswerk Rudolf Steiners

Eine Hoffnung neuer Kultur

Mit Beiträgen von

Lehrer Michael Bauer Nürnberg-Breitbrunn, Prof. Dr. Hermann Beckh Berlin, Dr. jur. Roman Boos Dornach (Schweiz), Stadtbibliothekar Dr. Richard Dedo Breslau, Dozent Dr. Richard Erikſen Kriſtiania, Hauptprediger D. Dr. Chriſtian Geyer Nürnberg, Dr. Erich Schwebſch Berlin, Ernſt Uehli Stuttgart, Prof. Dr. Hans Wohlbold München

herausgegeben von

Lic. Dr. Friedrich Rittelmeyer Berlin

Dritte Auflage
Neuntes bis dreizehntes Tauſend

1921
Chr. Kaiſer Verlag in München

Druck von Kastner & Callwey, München.

Selten wohl ist ein Werk so mißverstanden und ein Mann so verkannt worden wie Rudolf Steiner. Nicht alle Mitarbeiter dieses Buches sind Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft, aber einig sind alle in der Gewißheit, daß die Lebensarbeit dieses Mannes allerernstester Beachtung würdig ist. Es wird ja viel geredet und geschrieben über Steiner und Anthroposophie, aber meist mit einer Leichtfertigkeit, die man bei Menschen mit wissenschaftlicher Erziehung niemals zu suchen gewagt hätte. Demgegenüber ist unsere Absicht, eine Atmosphäre des Ernstgenommenwerdens für das Werk zu schaffen, in der es sich dann nach Wahrheit und Wert selbst aussprechen mag. Daß sich zu diesem Unternehmen auch zwei Ausländer eingefunden haben, von denen der Norweger gerade die philosophische Tat Steiners in deutscher Sprache schildert und der Schweizer die politische Bedeutung Steiners darstellt, kann das deutsch-überdeutsche Wesen unseres Geisteswerks klar ins Licht stellen. Es ist der besondere Charakter unseres Buchs, daß hier Männer, denen niemand das Recht abstreiten kann auf ihrem Gebiet mitzureden, mit ihrem Namen und mit ihrer Überzeugung für Steiner eintreten. Jeder Mitarbeiter steht mit seiner Arbeit allein auf der eigenen Verantwortung, und diese Verantwortung trägt wiederum allein ihn und seine Arbeit. Der Herausgeber sah es nicht als seine Aufgabe an, kleine Wiederholungen und Widersprüche auszutilgen. Gerade das unentstellte Bild eines vielseitigen und verschiedenartigen Ringens, ein großes Kulturereignis zu verstehen, wird seinen eigenen Reiz und seinen besonderen Wert haben. Denn der Versuch, ein so allumfassendes Lebenswerk darzustellen, kann zum erstenmal nicht gelingen — und muß doch einmal gewagt werden. Mit anderen Worten: wer sich durch uns anregen läßt, Steiner zu studieren, gibt uns unser Recht — wer sich durch uns verleiten läßt, Steiner zu beurteilen, tut ihm unrecht.

Alle Aufsätze werden — um dem Buch weite Wirkensmöglichkeiten zu schaffen — auch einzeln ausgegeben. Besonders viel wertvolle Hilfe erfuhr der Herausgeber durch seinen hochverehrten Freund Michael Bauer, einen der ersten und erfahrensten Geistes-

jünger Steiners, dessen Anteil am werdenden Werk hier mit warmem Dank anerkannt sei. Daß sich schon nach wenigen Monaten diese dritte Neuauflage des Buches notwendig erwies, ist erfreulich. Außer dem Philosophisch-anthroposophischen Verlag, Berlin, Motzstraße 17, durch den alle Steiner-Literatur zu erhalten ist, widmet sich jetzt ein neues Verlagsunternehmen „Der kommende Tag", Stuttgart Champignystraße 17, vor allem dem Werk Steiners und seiner Mitarbeiter. Auch bei der Auskunftstelle der „Freien Hochschule für Geisteswissenschaft" Goetheanum in Dornach bei Basel (Dr. jur. Roman Boos) findet jeder Wunsch, tiefer in die verschiedenen Gebiete der „Geisteswissenschaft" einzudringen, bereitwillig Antwort und Anregung. —

Man kann fragen, ob es wohlgetan war, im Titel des Buchs und in seinen Überschriften nicht das Werk zu nennen, sondern den Mann. Gerade vor Steiner selbst, dessen unablenkbar sachliches Interesse allen seinen Freunden wohlbekannt ist, hat man sich darüber zu erklären. Da aber hier der Mann das Werk bedeutet wie nur irgendwo, und da der Mann mehr als das Werk den erbittertsten Angriffen ausgesetzt ist, bietet unsere Gestalt des Buchs wohl am besten der augenblicklichen Lage die Stirn. In diesen Tagen, wo Rudolf Steiner sein 60. Lebensjahr vollendet, mag ihm hier ein frohes Wahrzeichen werden, daß seine Lebensarbeit nicht vergeblich war. Aber nicht um eine Steinermode heraufzuführen, haben wir geschrieben, sondern um die Besten, Freisten, Ernstesten auf allen Gebieten zur Prüfung herauszufordern. Wäre unser Geistesleben nicht — bei aller äußeren Regsamkeit — so überständig müde und dazu hoffnungslos eingebildet, so wäre längst überall ein drängendes Fragen wach nach den großen Problemen, die am Horizont aufgetaucht sind. Man besinne sich nur, nach dem Lesen unseres Buchs, wo im weiten Umkreis unseres Kulturlebens eine Erscheinung zu finden ist von ähnlicher Höhe und Fülle des Geistes, Größe und Neuheit der Anregung, Kraft und Frische der Verheißung. Um in wichtigster Entscheidungszeit der Menschheitskultur einen Dienst zu tun, haben wir frei und offen unsere Meinung gesagt. Unser Werk und Wollen steht unter dem alten Wort: Wir können nicht gegen die Wahrheit, wohl aber für die Wahrheit. —

Persönlichkeit und Werk Rudolf Steiners

von

Friedrich Rittelmeyer

Johann Gottlieb Fichte hat einen Satz gesagt, der eigentlich im weitesten Umfange ein geweihtes Wort des Lebens werden sollte: der Mensch **kann**, was er soll; und wenn er sagt: ich kann nicht, so will er nicht... Nur aus jenem Bewußtsein der Persönlichkeit heraus, das getragen und stark gemacht werden kann **durch** eine solche Gesinnung, werden die Aufgaben, die der Menschheit von der Gegenwart an gegen die nächste Zukunft zu gestellt werden, einigermaßen gelöst werden können.

Rudolf Steiner

Im Jahre 1781 erschien Kants „Kritik der reinen Vernunft". Das Werk wurde alsbald als außerordentliche Geistestat erkannt und beherrschte Jahrzehnte hindurch die Aussprache unter den erlauchten Geistern der gebildeten Welt.

Im Jahre 1909 erschien Steiners Buch: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" Während Kant die Grenzen der menschlichen Erkenntnis durch vorsichtiges Denken festzustellen sich bemühte, schaut man hier hinein in einen großartigen Lebensversuch, die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu erweitern. Die Möglichkeiten, zu neuer Erkenntnis zu gelangen, werden gezeigt, die Erkenntnisorgane, die sich entwickeln können, werden geschildert, die Erkenntnisse, die zu gewinnen sind, werden angedeutet, die Bedingungen und Gesetze dieses ganzen Gebietes eingehend dargelegt. Das Buch empfahl sich durch die kühl nüchterne Sachlichkeit, in der es geschrieben war, durch den hohen ethischen Geist, der in ihm atmete, und durch den unverkennbaren Ton wirklicher eigener Erfahrung, den es in jedem Satz anschlug. Vor allem aber war der Weg, den es wies, nicht nur unbedenklich, sondern geradezu erhaben. Die Seele muß in sich selbst erstarken, weit über die Kraft hinaus, die sie im gewöhnlichen Leben — das Denkleben eingeschlossen — aufzubieten pflegt. Dann erwacht sie zu wirklichem und wesenhaftem Leben in einer geistigen Welt, in der sie bisher nur schlummerte und träumte. Sie findet sich wahrhaft selbst und findet sich in einer

höheren Wirklichkeit, die sie als ihre eigentliche Heimat und als den geheimnisvoll gewaltigen Geisthintergrund der sinnlichen Welt erkennt. Ihre Erkenntnis muß aber unvermeidlich eine verzerrte und getrübte werden, wenn nicht die Erstarkung sich verbindet mit einer allerinnersten Reinigung der Seele, die in sich alles unbeherrscht Leidenschaftliche und alles verborgen Eigensüchtige zu überwinden hat.

Und der Erfolg? — Kein brennendes Fragen, keine tief bewegte Aussprache hin und her unter allen, die nach Wahrheit suchen! Nichts regt sich. Von den führenden Geistern der Kultur hat keiner einen Blick des Interesses für das, was dieser Mann tut. In dem Kreise deutscher Dichter und Denker, wo Steiners Name bisher mit Achtung, ja mit Hoffnung genannt worden war, hat man nur ein Achselzucken für seine „Bekehrung" zum sonderbarsten aller Aberglauben, zur „Theosophie". Einige wenige Menschen, die man als Eckensteher der Kultur empfand, nehmen das Buch mit scheuer Bewunderung auf. In die eigentliche Kulturbewegung gehen seine Fragen gar nicht ein. Man sagt obenhin mitleidig, daß Steiner Kant nicht verstanden habe. Aber man beweist damit nur offensichtlich, daß man selbst Steiner gar nicht verstanden hat. Kant erhält sein Verständnis, aber wird Episode — und mit ihm die ganze Geschichte der Philosophie der letzten Jahrtausende, soweit sie durch Denken allein zur höheren Wirklichkeit vorzudringen hoffte. Hinter dem gegenständlichen Denken taucht eine neue Erkenntnisart auf. Diese neue Erkenntnisart hat ihre eigene Erkenntnistheorie, ist sich aber ihrer Beschränktheit von vornherein voll bewußt. Das sagt jedem schon der Name: „Anthroposophie": die dem Menschenwesen entsprechende, die mit dem Menschenwesen erreichbare Weisheit. Keine Philosophie will weniger endgiltig sein als die Anthroposophie. Mit dem Anthropos entwickelt sich in die Zukunft hinein auch die Anthroposophie. Die Erlösung vom Endgiltigen ist gerade eine der Wohltaten, die man durch die neue Verkündigung empfängt. Diese Erlösung vom Endgiltigen ist aber keineswegs die Befreiung vom Vollgiltigen. Wie der Mensch vom Bann des Endgiltigen befreit und doch im Vollgiltigen fest gegründet werden kann, das ist gerade eine der Fragen, die hier gelöst sind.

Woher der Mißerfolg? — Die neue Lehre schien sich hineinzustellen in eine üble Verwandtschaft, in eine sonderbare Sorte von unwissenschaftlicher Literatur, die man sich längst gewöhnt hatte nicht ernst zu nehmen. Auch Steiners besondere Eigenart, mit mathematischer Trockenheit die außerordentlichsten Dinge vorzubringen, von ihm selbst mit Bewußtsein ausgebildet, hatte wohl für die Zukunft ihre unschätzbaren Vorzüge, aber für die Gegenwart ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Denen, die nach Wissenschaft fragten, waren seine Ergebnisse zu „mystisch", und denen, die nach Religion suchten, war seine Redeweise nicht mystisch genug. Aber der Hauptgrund ist anderswo zu suchen. Kants Denkerwerk fiel hinein in ein gedankenfrohes Geschlecht. Steiners Geistestat aber, durch Denken vorbereitet und im Denken verarbeitet, fordert doch vor allem eine ganz neue Geisteserziehung, die der Menschheit unsrer Tage als völlig ungewohnte Zumutung erscheint. Denn das Tor zu dieser Geist-Erkenntnis ist die Herrschaft des Ich über die Seele. Solche Selbstbeherrschung aber vermag der Mensch zunächst noch nicht zehn Atemzüge lang, auch wenn er nach geistiger Leistung und allgemeinem Ansehen sich zu den Höchstgebildeten zählen darf.

Und diese Geistestat fiel hinein in ein Geschlecht, dessen Geistesbetrieb bei aller äußeren Regsamkeit im Erstarren war. Wie ging es, wenn man in Universitätskreisen für das Werk zu interessieren suchte? Gründe? Ich erinnere mich nicht, irgendeinen gehört zu haben, der ernst zu nehmen war. Wo man nicht lächelnde Geringschätzung hatte für das, was aus den öffentlich genehmigten Geistesrichtungen herausfiel, da hatte man „keine Zeit", da hatte man „andre Lebensaufgaben", da überließ man's „den Jüngeren", man hatte „Vorrat" an Arbeit und Geist „für viele Jahre". Die Jüngeren aber hatten ihren fest vorgezeichneten Geistesweg, um zur akademischen Würde zu gelangen, wieder „für viele Jahre". Sie horchten wohl auf — um dann ohne viel Worte und Gründe in die anerkannte Straße einzubiegen. Wer das erlebt hat, Jahre hindurch, der hat tief in die Entartung unsres geistigen Strebens hineingesehen. Denn wenn etwa zu hören war, daß man solche Erkenntnisfähigkeiten zwar als möglich gelten lasse, aber selbst nicht zu haben wünsche und gar nicht kennen zu lernen begehre, dann fehlte jeder Ernst wirklichen

Wahrheitstrebens, dann fehlte jede Einsicht in die ungeheure Bedeutung, die solche Fähigkeiten, wenn sie in ihr angelegt sind, für die Menschheit gewinnen müssen, dann fehlte vor allem jede Ahnung von der wunderbaren und urgesunden Vergeistigung des Lebens, die auf diesem Wege winkt, der ja kein andrer ist, als der Weg zum Geistwerden selbst. Man muß allerdings aus eigener Erfahrung das Lebensgefühl verschiedener Geisteszustände kennen, um zu ahnen, welche Geistigkeit des Lebens errungen sein muß, wenn ein Buch entstehen soll wie das von der „Erkenntnis höherer Welten".

Und nicht nur dies einzelne Buch hat Steiner geschrieben, von dem ohnedies nur ein erster Band da ist, sondern viele Bücher, teils zur philosophischen Begründung, wie „Philosophie der Freiheit" und „Rätsel der Philosophie", teils zur Bewährung seiner Erkenntnisweise wie „Theosophie" und „Geheimwissenschaft", teils zur praktischen Anleitung wie „Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen" und „An der Schwelle der geistigen Welt". Daß hier mindestens überaus reiche und ganz echte Erfahrungen sprechen, hätte man wohl spüren können. Aber man redete von mystischen Phantasien, von gnostischen Spekulationen und achtete gar nicht auf das Wort Steiners, daß er nichts sage, was er nicht selbst erforscht habe, in dem von ihm genau geschilderten Erkenntnisverfahren. Denn ganz bescheiden, aber bestimmt genug bekennt Steiner hier überall von sich, daß er die Gabe habe, nicht nur das seelische Wesen des Menschen geistig zu schauen, sondern auch in die Welt nach dem Tode hineinzusehen, ja sogar in die Vergangenheit zurückzublicken. Aber niemand kam zu ihm und prüfte ihn, niemand wies die Aufmerksamkeit auf ihn, niemand widerlegte ihn, niemand warnte auch nur ernstlich vor ihm. Die gebildete Welt horchte auf Rathenau, wie er die Seele in der modernen Kultur — suchte, sie las Eucken, wie er vom Geist redete — in der Vergangenheit, aber sie merkte es nicht, wie reich und stark sich hier eine Seele aus der modernen Kultur heraus entfaltete und wie neu und groß sich in ihr der Geist in der Gegenwart offenbarte. —

Was ist das nun für ein Mann, der mit solchen Ansprüchen seiner Mitwelt gegenübertritt? Er darf sich nicht wundern, wenn wir ihn persönlich sehr genau in Augenschein nehmen. Aber gerade mit der Persönlichkeit Steiners finden sich die meisten nicht zurecht. Sie kom-

men in einen Vortrag, erfüllt vielleicht von unbewußter Erwartung, wie ein Meister der Menschheit aussehen müsse. Und nun sehen sie ihn, wie er da mit einem Anhänger spricht und dort mit einer Anhängerin, die verehrungsvolle Haltung annehmen, wie er das Augenglas aufsetzt und unbefangen in den Zuhörerraum hineinblickt. Ist der Mann nicht eitel? — Sie hören ihn, wie er redet, mit merkwürdig veränderlichem Gesichtsausdruck, mit ungewohnt lebhafter Bewegungssprache, mit fast übermächtigem Stimmaufwand. Ist das nicht Pose? falsches Pathos? — Sie beobachten ihn, wie er seinen Vortrag aufbaut, ausführlich und mit manchen Wiederholungen, ohne rhetorische Pracht und ohne stilistische Herrlichkeit, wie er gelegentlich eine eigene Schrift erwähnt, wie er einem Gegner, der in allgemeiner Anerkennung steht, scharfe und schärfste Kritik entgegensetzt: Anstoß über Anstoß! Sind wir nicht „von Naumann her viel Besseres gewöhnt“? — Eine Darstellung, die an solchen Ersteindrücken ganz vorüberginge, würde heute kein Vertrauen finden. Man könnte gleich gegenfragen: Wißt ihr nicht, daß das Pathos Fichtes oft unerträglich schien, daß die Polemik Luthers nicht selten geradezu unmöglich war? Ist euch dies der Beweis gegen die Echtheit ihrer Lehre? Wer alles, was an Steiners Vorträgen fernhaltend wirken kann, voll mitzuempfinden vermag wie am ersten Tag und nun doch auf der andern Seite tiefer sein wahres Wesen kennen gelernt hat, der fragt sich manchmal: Ist nicht ein Sinn in dieser mißverstandenen Außenseite? Soll nicht den Menschen alle falschpersönliche Verehrungslust von vornherein gedämpft werden? Werden sie so nicht streng nach ihrem wirklichen, echten Interesse an der Wahrheit gefragt? Ist's nicht ein Majaschleier, um es indisch zu sagen, durch den hindurchzudringen keinem erspart werden soll? — Aber die schwersten Bedenken haben wir noch gar nicht genannt. Frühere Schüler Steiners treten auf und werfen ihm öffentlich das Schlimmste vor: Unwahrhaftigkeit der Rede, Unlauterkeit der Gesinnung, ja sogar Unsauberkeit des Wesens. Warum verklagt er sie nicht vor Gericht? Muß nicht an all dem doch etwas Wahres sein? — Nun, es könnte Menschen geben, deren weltgeschichtlicher Adel sie verpflichtet, ruhig abzuwarten, wie sich die Menschheit zu ihrem Werk verhält, ruhig abzuwarten, ob sich genug Menschen finden, die frei für sie eintreten.

Dies alles gibt nun aber auch denen, die Steiner näher kennen, das schöne Recht, mehr von seiner Persönlichkeit zu reden, als sonst einem Lebenden gegenüber geziemend wäre. Denn wir stehen in der schweren Gefahr, daß durch eine geradezu schwarzkünstlerische Vernebelung, deren Sinn den äußerlich Handelnden gar nicht bewußt zu sein braucht, der Mitwelt ein Mann verdunkelt und ein Werk entzogen wird, das ihr zum größten Segen zugedacht war. Der dies Bild Steiners hier zu zeichnen sucht, ohne sich viel mit Einzelverteidigung aufzuhalten, weiß durch ein glückliches Geschick von Steiner mehr als alle, die ihn angegriffen haben, ist sich klar bewußt, ein Wort voll Verantwortung zu sprechen vor all denen, die das Schicksal nicht so nah heranführen kann, und darf von sich sagen, daß ihn ein fünfundzwanzigjähriges Wirken unter den Menschen ohne Lebenserfahrung und Menschenkenntnis nicht lassen konnte.

Was uns, die wir Steiner näher kennen, vor allem vor der Seele steht, das ist seine gewaltige geistige Überlegenheit. Sie werden alle klein, ganz klein, die mit Steiner in engeren Verkehr treten, und das bedeutet für jeden Menschen von Selbstgefühl, so wenig Steiner seine Überlegenheit je eigens hervortreten läßt, eine Charakterprobe. Man wird Mediziner finden und Theologen, Indologen und Nationalökonomen, Pädagogen und Physiker und Historiker, die alle das Gleiche auf ihrem Gebiet an Steiner erlebt haben. Es ist deutsch, solche Erzählung von allumfassender Bildung mit dem Verdacht auf unerträglichen Dilettantismus zu beantworten. Da spricht dann eben Vermutung gegen Erfahrung. Um es genau zu sagen: jeder tüchtige Vertreter eines Wissensgebiets ist zunächst betroffen über das Unlandläufige der Anschauungen Steiners. Der Theologe wird von unerlaubter Exegese sprechen und der Naturwissenschaftler von unbewiesener Hypothese. Jeder mag auch Einzelkenntnisse für sich haben, die er bei Steiner nicht entdeckt. Aber jeder wird, je mehr er in Steiner hineinschaut, um so stiller werden vor der Tiefe der viel größeren Einsicht und vor der Fülle der neuen und großen Anregungen, die Steiner gerade auf seinem Gebiet zu geben hat.

Es war uns immer wie ein Fest der Menschheit, mitzuerleben, wenn dieser Geist über die Menschheitskulturen hinblickte, wenn er in die Mythologie der alten Ägypter ebenso tief hineinsah wie in

die Vorgeschichte des Weltkriegs, wenn er den Geist der griechischen Kunst ebenso neu lebendig erfaßte wie die Tatsachen der Physik, wenn er über die Visionen der Offenbarung Johannis ebenso sicher zu reden wußte wie über die Behandlung einer Krankheit, wenn er den Thomismus des Mittelalters ebenso klar durchschaute, wie die sozialen Probleme der Gegenwart. Obwohl es Steiners Regel ist, über nichts zu reden, wo er nicht Anschauung und Ergebnis der heutigen Forschung kennt, habe ich doch nie ein zeitübliches Urteil aus seinem Mund gehört, nie ein autoritätsabhängiges Urteil, immer ein ganz frei selbst erworbenes. Als ein Eigener, aber wieder ohne jede Spur von Originalitätssucht, steht er der gesamten Bildung seiner Zeit gegenüber. Daß ein solches selbständiges Anschauen des überreichen Gegenwartswissens, ein solches freies Herrschen im Reiche des Geistes noch möglich ist, schien uns die ganze Menschheit zu adeln. Schon ganz von außen angesehen ist das Leben Steiners erstaunlich vielumfassend. Wer das Buch „Die Rätsel der Philosophie" liest, ohne noch besonders zu achten auf die vielen indirekten Urteile, die sich hinter der bescheidenen Darstellung verstecken, auf den großen Hauptzug der Gedanken und den inhaltsschweren Abschluß, der wird immerhin finden, daß dies Werk ohne vieljähriges tiefes Studium der gesamten Entwicklung der Philosophie nicht geschrieben werden konnte. Wenn er aber dann erfährt, daß derselbe Mann einen gewaltigen Bau in Dornach vollendet hat, den er selbst in allen Einzelheiten erdacht, zu dem er bis in Äußere hinein technisch neue Anregungen gegeben, an dem er auch im Einzelnen selbst als Künstler bildend und malend bedeutsam mitgeschaffen, wenn er erfährt, daß derselbe Mann in aufregender politischer Wirksamkeit steht und zu gleicher Zeit eine neue Schule gründet und Kurse für Fachleute aus den verschiedensten Gebieten hält; wenn er erfährt, daß derselbe Mann wie nicht leicht ein Zweiter von fragenden, ratsuchenden Menschen in Anspruch genommen wird, oft den ganzen Tag hindurch; wenn er erfährt, daß derselbe Mann Vorträge über Vorträge hält aus dem gesamten Reich der menschlichen Kultur, im Jahr hundert und mehr, deren Entstehung wohl selbst den nächsten Lebensgenossen nicht begreiflich ist, deren Vorhandensein aber, nachdem sie einmal nachgeschrieben sind, zu einem vernichtenden Gericht über ihn werden

müßte, wären sie voller Widersprüche und Irrtümer: wenn er sich dies ganze Wirken klar vor die Seele stellt, wird er vielleicht eine ganz neue, erhebende Anschauung gewinnen, bis zu welchem Reichtum ein Menschenleben mit Inhalt gefüllt zu werden vermag. Denkbar ist dies alles ja nur, wenn der Augenblick vom Geist voll beherrscht und gleichsam bis in seine Tiefen ausgebeutet wird, wenn auch die Nacht dem Geist so viele Stunden schenkt, wie es heute kaum ein Mensch glauben würde. Ist außerordentliche Geisteskraft und Geisteszucht die Bedingung für die Eroberung der „höheren Welten“, so ist diese Bedingung schon im äußeren Leben Steiners sichtbar erfüllt.

Das, was man „Intellekt“ nennt, ist in überraschend starker, tiefer und lebendiger Ausbildung Steiners besondere Begabung. Man kann ihm wohl einmal, um auch dies nicht zu verschweigen, in Stunden begegnen, wo es ihm nicht leicht zu werden scheint, sich im Augenblicksgespräch zurechtzufinden, sei es, daß er eben von schwerer Anstrengung in Geisteshöhen kommt, sei es, daß er zur selben Zeit, um alle Lebensaufgaben zu erfüllen, in andrer Tätigkeit steht. Allermeist aber ist es schon im schlichten Gespräch eine erlesene Geistesfreude, zuzuschauen, wie dieser Intellekt arbeitet: rapid und sicher, aus Andeutungen voll verstehend, blitzschnell und sonnenklar. Eine solche Unterredung stellt nicht selten Forderungen an den Gesprächsteilnehmer, vor denen er sich selbst in fast bärenhafter Schwerfälligkeit erscheint. Auch kann ein Alltagsgespräch Äußerungen Steiners bringen, in voller Absicht dem andern zugemutet, die ihm völlig unannehmbar klingen, in Bedeutung und Wahrheit aber nach Jahren aufgehen.

Wie nahe liegt die Gefahr, mit solcher Überlegenheit zu spielen! Nie habe ich aber bei Steiner den allerleisesten Versuch bemerkt, um Bewunderung zu werben, weder in einem Vortrag, noch in einem Einzelgespräch. Selten hat wohl auch ein außerordentlicher Mensch so wenig mit seinem Übergewicht gedrückt auf seine Arbeitsgenossen und Lebensgenossen. Es ist fast rührend anzusehen, wie unter ihm jeder kleine Mensch ruhig in seiner Art leben und arbeiten kann. Ich habe wohl hin und wieder von ihm scharfe, verdrießend scharfe Urteile gehört über Männer öffentlichen Ansehens, die auch mir hoch standen. Wenn ich mir aber dann solche Worte ganz sachlich

überlegte, konnte ich ihm von einem allerhöchsten Standort aus weder das Recht zu solchem Urteil, noch das Recht zu seiner Äußerung verweigern und bedauerte nur, wenn solche Aussprüche ihm nachgesprochen wurden von Menschen, die dazu nicht das geringste Recht hatten. Inmitten seiner klarsichtigen Urteile über vielgepriesene Kulturerscheinungen lebt Steiner mit einer Bescheidenheit, die um so völliger und innerlicher ist, je näher man ihn kennen lernt. Aber das deutsche Wort Bescheidenheit versagt sich da, man müßte etwa Entselbstung sagen, Erhabenheit über die Lebensgefühle des niederen persönlichen Selbst. Daß ein Mann wie Steiner von viel Verehrung umgeben ist, kann niemand verwunderlich finden. Verwunderlicher ist, wenn er sich über dieser Verehrung völlig frei bewegt. Denkt man sich einen Mann aus, der von aller Verehrung in seinem Leben ganz unverdorben, ja in seinem innersten Lebensgefühl ganz unberührt ist, so müßte er ähnlich wie Steiner sein. Sich bewußt zu bleiben, der Wahrheit gemäß, daß man eine große Mission in sich trägt; anzuerkennen, der Wirklichkeit entsprechend, daß Verehrung viel Gutes in den Menschen zu erwecken vermag — und dennoch in aller Menschlichkeit und Freiheit ohne jede Selbstbewunderung zu leben und allen die Brücken zu sich leicht zu bauen: das war die Aufgabe, die zu lösen war. Wie sehr es Steiner gelingt, ohne goldne Grobheit, um sich her eine Atmosphäre zu schaffen, in der nichts Ungesundes oder Schwärmerisches gedeiht, davon ahnen allerdings die nichts, die ihn für gerichtet erklären, weil er „sich so verehren läßt". Wer so in Verehrung lebt für das, was über ihm ist, wie Steiner, der hat kein Bedürfnis mehr nach Verherrlichung der eigenen Persönlichkeit. Wenn man als Mensch der eignen Lebensaufgabe in der Nähe eines bedeutenden Mannes lebt und mit freiem Urteil persönlich und öffentlich zu ihm Stellung nimmt, hat man wohl Gelegenheit genug, in Lagen ihn zu sehen, ja in Lagen ihn zu bringen, wo Eitelkeit, Empfindlichkeit und alle Reizbarkeiten des Persönlichkeitsgefühls, wenn sie in der Tiefe der Seele wohnen, unweigerlich sich verraten. Denke ich an alle diese Augenblicke zurück, so wüßte ich nicht, wie man sich reiner und anspruchslos größer verhalten kann als Steiner. Aber die Menschen horchen auf irgendwelches beweislos zugetragene Gerede oder auf einen eignen Oberflächeneindruck lieber

— bis in die höchsten Höhen der „Bildung" hinauf — als auf das gewissenhafte Urteil eines Mannes, der sich durch fast zehn Jahre bemühte, den Menschen Steiner kennen zu lernen. Man lese, was in dem Buch von der „Erkenntnis höherer Welten" über Geisteserziehung und Seelenläuterung gesagt ist: so lebt Steiner.

Aber soll mit dem allen über höhere Hellseherfähigkeiten auch nur das Geringste bewiesen sein? Oft habe ich mich gefragt, wie sich ein Mensch im äußeren Leben darstellen müßte, in dem eine so unerhörte Wirklichkeit, wie sie in Steiners Ansprüchen liegt, in die Welt eintritt. Wodurch müßte er zuerst einmal unser Vertrauen gewinnen, um nur ernst genommen zu werden? Er müßte vollkommen gesund sein, überall von äußerster Wahrheitsliebe und frei von jeder Eitelkeit. Wer Steiner von außen beobachtet, könnte vielleicht leise Anzeichen von Nervosität an ihm wahrzunehmen glauben. In Wirklichkeit ist er körperlich und geistig von einer Urgesundheit, die nichts Strotzendes, aber etwas Unergründliches zu haben scheint. In allen Dingen, die andre mit ihm sehen, arbeitet sein Geist mit nüchternstem Wirklichkeitssinn. Frohe Hoffnungen erweckt es für die Zukunft des Menschengeschlechts, daß ein Mensch, der an seinem eignen Organismus die feinsten Wirkungen jeder Speise zu studieren vermag, doch zugleich von einer so unverwüstlichen Spannkraft und von einer so unerschöpflichen Leistungsfähigkeit sein kann. Wenn die rechten Wege gegangen werden, sind also nicht Geistesverfeinerung und Körperkränklichkeit das unabänderliche Doppelschicksal der Menschheit. Was man aber über Unwahrhaftigkeit Steiners munkelt, widerspricht völlig allen meinen Erfahrungen und läßt jeden Beweis vermissen, der hier auch nur Widerlegung verdiente. Je geistiger und innerlicher die Dinge werden, über die man mit Steiner redet, um so stärker ist der Eindruck, den man von seiner strengen Wahrhaftigkeit empfängt. Dieser Eindruck ist oft merkwürdig genug: befremdlich treten seine Äußerungen auf und bestimmt zugleich, aber doch wie ein gewissenhaftes und genaues Lesen in einem verborgenen Buch der Wahrheit. Will man von dieser Wahrhaftigkeit reden, so muß man vor allem sagen, daß sie nicht nur von normativem Charakter ist, sondern in besonderer Weise von aktivem Charakter. Wie das Auftreten Steiners selbst aus der Naturwissenschaft heraus, deren Kind er war und

deren Stimmungen er genau kannte, als eine Tat kühnster Wahrhaftigkeit einmal erkannt werden wird, so bringt manchmal jedes Gespräch Taten eines entschlossenen Freimuts, der dem andern Wahrheiten zumutet, durch die ihr Verkünder sich zunächst selbst in ein gefährliches Licht stellt. — Aber möchte man nicht aus der Haut fahren, wenn einer behauptet, er könne in die Vergangenheit zurücksehen? Nun, wenn man statt gleich aus der ganzen Haut lieber erst einmal aus seiner Gehirngewohnheit herausgehen wollte und wirklich eingehen auf die Begründung, die Steiner dieser Möglichkeit gibt in geistigen Tatsachen der Welt, und auf das Verfahren, das er einhält, so würde man schon viel mehr Vernunft finden. Vor meiner Erinnerung steigt das merkwürdigste Erlebnis auf, das ich wohl je gehabt habe: in einem kleinen Vorstadtsaal Nürnbergs erzählt uns Steiner, während draußen die Straßenbahn vorüberrasselt, stundenlang aus dem Leben Jesu. Wer ihn so gesehen hat, in einer einzig schönen Harmonie von vorsichtiger Genauigkeit und reinster Andacht, von ruhiger Sachlichkeit und ehrfurchtsvollem Ergriffensein, von aufrichtigster Unbefangenheit und innerstem Horchen und Gehorchen, der wird vielleicht niemals mit diesem Rätsel fertig werden — aber noch weniger mit diesem Rätsel von vornherein fertig sein. — Aber ist es nicht einfach ein Unfug, wenn er Menschen davon vorredet, wer sie einmal in einem früheren Leben gewesen sein sollen? Wieder sei dem einfach die eigene Erfahrung entgegengehalten: nur in besonderen Augenblicken, nur mit peinlichster Vorsicht und Zurückhaltung, nur aus einer Gesinnung heraus, die dem andern rein helfen will und aufs Sorgsamste das Was und Wann und Wie der Worte erwägt, deutet Steiner etwas an von früheren Verkörperungen. Und wenn dann das, was dieser fremde Mann sagt, genau zusammentrifft mit Ahnungen, die längst da und dort im eigenen Leben verschwiegen aufgeblitzt sind? — Aber warum beweist er, wenn er sie hat, seine Hellsehergabe nicht zum Heil der Menschheit, indem er Kranke heilt? Weil es höhere Aufgaben zu erfüllen gibt. Doch mögen die Ärzte um Steiner her reden, ob sie sich überzeugt haben, daß er den Körper durchschauen kann. Da man einen vollen Eindruck seines Erlebnisses an Steiner nicht geben kann, ohne den Umkreis seiner Erfahrungen wenigstens anzudeuten, so sei hier offen erzählt,

daß mir mancher Fall einwandfrei im Gedächtnis ist, wo ein verblüffend klares Durchschauen einer Körperlichkeit nachher festzustellen war, bei nahen Bekannten sogar aus der Ferne, und nur zwei Fälle, wo sich seine Hoffnung auf Besserung — nicht ein Versprechen oder eine „Verheißung" — nicht erfüllen wollte, wohl weil es in beiden Fällen der Kranke an innerer Mitarbeit fehlen ließ. Manchen Versuch habe ich gemacht, Steiner zu erproben, und stets fand ich ihn freundlich willig, sichs gefallen zu lassen. Nicht immer gewann ich ein Urteil, ob das, was er sagt, wahr ist, aber immer gewann ich den Eindruck, daß *er* wahr ist und daß er wahrnimmt, was er sagt. Nie habe ich ihn ernstlich irren sehen, aber oft über alles Erwarten Recht behalten. Unbedingt überzeugend war es für mich jedesmal, wenn ich mit ihm über mich selber sprach. Auch wenn man weiß, daß andre uns nicht selten besser kennen als wir selbst, auch wenn man mit allem Mißtrauen daran denkt, wie leicht sich Gebärden verraten und Gedanken übertragen: eine solche sichere, tiefe, volle Klarsicht in die Seele des andern, wie sie Steiner in aller zartfühlenden Zurückhaltung beweist, ist ohne höhere Hellseherfähigkeiten nicht möglich. Und das menschlich Schönste ist, daß einem dies alles in der Nähe Steiners so völlig natürlich wird. Wenn allerhöchste Fähigkeiten nur zu einem Menschen kommen sollten, der sie mit dem vornehmsten Zartgefühl für seine Mitmenschen verwaltet, dann sind sie bei Steiner an der rechten Stelle. Oft wenn Steiner wochenlang fern war und mir aus seinen Büchern und Vorträgen das Unerhörte seines Werkes wieder lebendig vor die Seele getreten war, habe ich mich gefragt: Wie ist es nur möglich, daß du mit einem solchen Mann, wenn er recht hat, so unbefangen verkehren kannst? Wenn ich dann, noch mit diesem Gefühl im Herzen, Steiner begrüßte, so war wieder nichts anderes möglich als Natürlichkeit und Menschlichkeit. Wo ein Wort falsch-persönlicher Verehrung zu ihm kommt, da erfährt es eine freundlich sichere Abwehr, wie wenn ein Pfeil, leicht abgelenkt, schadlos zu Boden fällt. Ich habe mich selbst einmal, als Steiner aus meinem Leben etwas erwähnte, das er nur durch hellsichtiges Schauen wissen konnte, zu dem Ausruf hinreißen lassen: Das ist ja wunderbar, daß Sie das wissen! Aber da kam auch schon die Antwort: Wunderbar? So dürfen Sie das nicht betrachten. So etwas sieht

man eben oder sieht es nicht. Aber — daß ich weiß, was heute dem Christentum nötig ist — nun ja, das ist Gnade.

Auch wer Steiners Weltentwicklungsgedanken nur als Träume zu würdigen weiß, wird doch zugeben können, daß kaum ein Mensch, den wir geschichtlich kennen, von gewaltigeren Weltbildern innerlich umgeben war. Selbst bis ins Alltagsgespräch hinein: wie durch tausend unsichtbare Fäden verbunden lebt sein Geist im großen kosmischen Geschehen. Tiefer empfängliche Menschen spüren das auch in den öffentlichen Vorträgen, aus denen andere nur Ärger nach Hause bringen. So erzählte mir ein reichgebildeter Schriftsteller des Wagner-Kreises, es sei ihm zumute gewesen, als habe er ein großes kosmisches Orchester gehört, und ein blinder deutscher Dichter und Vortragskundiger konnte nicht Worte finden für das tiefe Erlebnis der Weltzusammenhänge, durch das ihm das Wort vor die Seele gerufen worden sei von den Engeln Gottes, die auf und nieder steigen. Je intimer der Kreis wird, in dem Steiner redet, um so innerlicher erlebt man, wie sein Geist ruht in der Höhe kosmischen Schauens. Man spürt wohl in Augenblicken den wahrhaft faustischen Erkenntnisdrang ergreifend hindurch und die kaum faßbare Sensibilität für alle Lebenseindrücke, aber darüber breitet sich die abgeklärte Ruhe eines erhabenen Welttiefenblicks. Doch nicht nur kosmisches Schauen wohnt in ihm, sondern auch kosmisches Wollen. Ungeheures hat dieser Mensch aus der Kraft seines Ich heraus erstrebt, erreicht und in die Welt gestellt. Aber dies mächtige Ich fühlte sich ganz als Organ für kosmische Gebote. Auch das Kleine des Lebens ist dem hohen Lebensauftrag still eingefügt, Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, Zimmereinrichtung und Bücherkauf, ohne anspruchsvolle Askese, aber auch ohne kleinbürgerliche Engherzigkeit. Eine Art von Objektiv-werden, von Kosmisch-werden des Menschen haben wir an ihm gesehen, die wir vorher gar nicht kannten. Aus stark empfundenen Weltnotwendigkeiten ist dies Leben herausgeholt. Und doch fehlt jedes religiöse Kokettieren mit dem „Willen Gottes“, und jede Prophetenpose.

Während nirgends persönliche Liebhabereien zu bemerken sind, erscheint dies Leben ganz einem hehren Menschheitsdienst zugewendet. Es ist eine Freude, davon zu erzählen. Die Schwierigkeit, die auf

so vielen edelwollenden Menschen lastet, wie sich die Größe einer Lebensaufgabe vereinigen läßt mit der kleinen Einzelhilfe, um die es auf allen Seiten bittet, wird von Steiner — trotz der außerordentlichen Maße, in denen sich sein Leben bewegt — in vorbildlicher Weise bewältigt. Man konnte nur manchmal fragen, ob Steiner nicht zu viel Zeit und Kraft erschöpft in der Hingabe an die vielen kleinen Menschen, die ihre Fragen zu ihm trugen. Daß man aber so fragen konnte, wird vor der Nachwelt seine besondere Ehre sein. Man muß Steiner haben sitzen sehen neben einfachen Menschen, ohne jede Spur von Hochmut ihre Interessen mitlebend, in einem unvergeßlichen innersten Lauschen auf die Seele, um zu wissen, was für ein Geist ihn regiert. Jedem Wahrheitsuchenden wünschte ich auch solche Stunden, wie ich sie immer wieder bei Steiner hatte, wo ich ankam mit einem langen Blatt vorher überlegter Fragen, und er ließ sich ausfragen nach Herzenslust und antwortete auf alles in einer unbeschreiblichen Vereinigung von ruhiger Sachlichkeit und persönlicher Herzensfreundlichkeit. Vor dem Gerede von dem eitlen Charlatan würde mich die Erinnerung an jede Stunde schützen, die ich bei Steiner verbracht. Die strenge Sachlichkeit, die wie ein undurchbrechbares Naturgesetz waltet, schmiegt sich doch ganz dem einzelnen Menschen an, mit dem Steiner redet. Wie ein sorgfältiger Arzt, der dem Einzelfall alle seine Kunst zuwendet, auch wenn ein ganzes Wartezimmer ungeduldig ist, führt er jedes Gespräch zu Ende. Aber nie sagt er, was er weiß, sondern immer, was dieser Mensch versteht und braucht, und er sagt es so, daß dieser Mensch angeregt, ja oft scharf auf den Ernst seines Wahrheitsuchens geprüft wird. Eine innerste Mitarbeit muß sofort einsetzen, soll aus diesen Ratschlägen ein Gewinn erstehen. Wenn dann vielleicht nach Jahr und Tag aufgeht, was Steiner sagte und warum er es so sagte, dann spürt man lebendig, daß hier eine Gewissenhaftigkeit gewaltet hat aus höheren Regionen, als man zunächst ahnen konnte. Nie dient ihm sein tief hellsichtiges Durchschauen der Seele zu anderem als zum Helfen, und zum Erkennen, um helfen zu können. Während andere, die als Größen gelten, sich um immer neue Einfälle quälen, mit denen sie die Menschheit unterhalten, empfängt man von Steiner bald den starken Eindruck, daß er viele Dinge, die er weiß, niemals sagen wird, weil niemand da ist zu hören. Keine

Nachrede ist nichtiger als die, daß er durch undurchsichtige Künste den Menschen die Millionen aus der Tasche zaubere. Jedermann kann erfahren, daß nicht wenige Menschen sich jede Viertelstunde, in der er sich ihren Fragen widmet, viel kosten lassen würden, daß er aber seine Hilfe immer frei verschenkt. Wenn dennoch die Menschen, denen Steiner helfen konnte, Millionen herzugebracht haben zum Bau in Dornach, warum schloß man daraus nicht, wie viel ihnen das Werk wert war? Man kann nicht reinlicher sein in den Geldangelegenheiten, die nun einmal um ein großes Werk her spielen, als man es an Steiner erlebt. Und neben der Reinheit von Eigennutz ist die Schonung der Freiheit des andern das eigentliche Kennzeichen für die Wirksamkeit Steiners. Man denke sich das Zarteste an Achtung vor der andern Persönlichkeit, was bei großer Überlegenheit und voller Wahrhaftigkeit möglich ist, und man wird ahnen, wie wir uns in der Nähe Steiners fühlen. Wenn ich an die vielen Stunden in Steiners schlichtem Zimmer denke, so sind es Eindrücke reinster Güte innerhalb einer erhabenen Menschheitsaufgabe, die in mir lebendig werden.

Gar manches wäre noch zu sagen. Wer verstehen will, warum alle, die Steiner näher kennen, ihn so tief verehren, dem wird es diese Schilderung verraten. Sie mag ihm auch selbst bezeugen, ob sie aus jugendlichem Begeisterungsbedürfnis stammt oder aus ehrlichem Wahrheitsbemühen. Mächtigste Geistesüberlegenheit und innerste Selbstentäußerung, Außerordentlichkeit der Gaben und herzlichste Menschlichkeit, kosmische Größe des Weltschauens und hingebungsvoller Dienst der Güte — nicht der Maler, der dies Bild erdacht hat, wohl aber der Zuschauer, der gern vor ihm weilt, ist die Verehrung. Wenn ein solcher Mann auch nur möglich ist, wie vergreifen sich an ihm, wie vergehen sich an der Menschheit alle, die falsche Reden über ihn verbreiten — oder leichthin glauben! —

Es ist ein Schauspiel ungewöhnlicher Art, den Zusammenstoß eines solchen Mannes mit seiner Zeit mitanzusehen. Im Oktober 1902 wurde die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft gegründet. Dr. Steiner, damals fast zweiundvierzigjährig und wohl anerkannt als Schriftsteller auf den Gebieten der Philosophie und Literatur, der den „Theosophen" öffentlich kritisch gegenübergetreten war,

aber durch Vorträge über „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Zeitalters“ ihr Interesse erweckt hatte, wurde gebeten, geistiger Führer dieser deutschen Gruppe zu werden. Nachdem er sich alle Freiheit der Wirksamkeit hatte zusichern lassen, nahm er das Amt an und begann sogleich mit größter Hingebung eine erstaunlich rege Tätigkeit. Die diese Zeit miterlebten, erzählen uns, daß die Fülle und Größe der Verkündigung Steiners damals geradezu überwältigend über sie hereingebrochen sei. Wenn man Steiner fragt, warum er denn so lange geschwiegen habe, ob ihm denn seine Erleuchtungen in jener Zeit zuerst gekommen seien, so erhält man etwa zur Antwort, daß er seine Erkenntnisse schon lange in sich getragen habe, daß er sie aber erst zur vollen Klarheit und Mitteilbarkeit in sich habe bringen müssen, daß er es für gut gefunden habe, zunächst auf andern Gebieten sich Achtung zu erwerben und ein gewisses Lebensalter zu erreichen, daß er auch den Mut erst habe finden müssen, der ganzen Stimmung seiner Zeit mit seiner Wahrheit gegenüberzutreten. Wenn man an die jungen Menschheitslehrer von fünfundzwanzig Jahren denkt, die heute die Welt mit ihrer Weisheit erlösen, ohne zu ahnen, was vor ihnen schon da war, so erscheint diese Antwort besonders denkwürdig.

Auch Steiner wird dem neugierigen Kleingeist der Biographen schwerlich entgehen. Hier soll von seinem Leben nur erzählt werden, was zum Verständnis seines Werkes augenblicklich notwendig erscheint. Drei Tatsachen wollen erwähnt werden. Zunächst: Steiner ist Deutscher und sein Werk ist eines Deutschen Geistestat. Nicht gegen Franzosen und Engländer ist dies gesagt, sondern — gegen Deutsche. Als Dokument dafür, was für ein Deutschtum sich im Land eines Goethe groß machen wollte, und was für eine Gegnerschaft dem Mann, von dem wir reden, das Werk zu verderben drohte, können die vielen Artikel dienen, in denen Steiner als „Judenstämmling“ aus dem „galizischen Ghetto“ bekämpft wird, selbst dann noch, als aktenmäßig festgestellt ist, daß er rein dem niederösterreichischen Bauernstand entstammt. Auch erste Autoritäten der Gegenwart reden verächtlich von dem „polnischen Juden“ Steiner. Tatsache aber ist, daß keine Gemeinschaft, die menschliche Trennungen nicht anerkennt, so wenig Juden in ihrer Mitte zählt wie die Anthroposophische Ge-

sellschaft, in Berlin zum Beispiel kaum einen einzigen. Warum wohl? Weil die eigentümliche Geistesart, innenmächtig und lebendigschöpferisch, dem Juden von heute, soweit er Rassenmensch ist und nicht Eigenmensch, besonders schwer sich erschließt. Die Geistesmacht, die im Gegenwartsjudentum eine gefährlich starke Vertretung gefunden hat, der äußerlich intellektualistische Materialismus, könnte gar nicht idealer bekämpft werden als gerade durch die „Geisteswissenschaft" Steiners, positiv, nicht nur polemisch. Unter den Juden werden ihr auch, wie unter den Jesuiten, die erbittertsten Gegner entstehen. Vorläufig allerdings bedarf es dessen nicht. Die Deutschen sind selbst an der Arbeit, sich ein allerdeutschestes Werk zu verekeln. Es bleibt bei der besonderen Begabung der Deutschen, ihre großen Männer zu verkennen und zu mißhandeln.

Das Zweite, was im Blick auf den Hauptkampf der Gegenwart erwähnt zu werden verdient: Steiner besitzt durch seine Herkunft — als Sohn eines kleinen Eisenbahnbeamten — eine natürliche Verwandtschaft mit dem heraufkommenden Proletariat. Als nach der Revolution Steiner eine energische Tätigkeit unter den Arbeitern begann, da hielten dies viele für übelste Konjunkturpolitik. Sie wußten nicht, daß er seit Jahren auf den Augenblick gewartet hatte, wo er dem Proletariat helfen könnte. Sie wußten nicht, daß er schon vor langer Zeit an der von Wilhelm Liebknecht begründeten Arbeiterbildungsschule Jahre aufopfernder Mühe dem Dienst am Arbeiterstand gewidmet hatte, bis ihm, der damals wie heute keiner Partei zugeschworen war, der auch unter den Bürgerlichen zu wirken sich nicht versagen wollte, der nicht orthodox marxistisch genug seinen Lehrauftrag zu erfüllen schien, das Wirken für das Volk unmöglich gemacht wurde. War dann auch Jahre hindurch die Verbindung mit der Arbeiterschaft als kämpfender Klasse erzwungenermaßen unterbrochen, so blieb doch die Beziehung zu Einzelnen, so blieb das Fühlen mit dem Proletariat und auch das Denken für das Proletariat, bis die Stunde gekommen war, wo der Geisteseroberer mit allen seinen Schätzen zurückkehrte zu dem Proletariat, dem nach Herkunft und Eigenentschluß seine Liebe gehörte.

Als Drittes erscheint in Ansehen des ganzen Charakters der Zeit besonders bedeutsam: Steiner entwuchs einer Umwelt, die ihn den

technisch-materialistischen Geist der Gegenwart voll einatmen ließ. Bahnhöfe als Heimat, kirchliche Gleichgültigkeit als Jugendatmosphäre, Realschulbildung als Geistesnahrung — das war die Welt, aus der heraus er sein Werk finden und erringen mußte. Über die technische Hochschule ist er an die Universität Wien gekommen. Über die Gefilde der Naturwissenschaft fand er den Weg in das Geistesgebirge der deutschen Philosophie und Literatur. Auch als der jugendliche Erkenntnisjünger im frühen Alter von fünfzehn Jahren sich den Eintritt in die Reiche Kants, Fichtes, Schellings, Hegels erobert hatte, war doch der Geist der Zeit so mächtig in ihm, daß ihm sicherer durch die Naturwissenschaften, die er alle gründlich erforschte, der Zugang schien zu den eigentlichen Geheimnissen des Daseins. Über angestrengten mathematischen Studien haben sich ihm recht eigentlich die Sinne entwickelt für die höhere Welt des Geistes. Und auch für diese höchste Bildung fanden sich zur rechten Stunde die Lehrmeister ein, Männer, in ihrer Geistesgröße der Mitwelt völlig verborgen, derer Steiner in vertrauten Augenblicken mit einem unvergeßlichen Ausdruck tiefer Verehrung gedenkt.

Viel Scharfsinn wird zurzeit aufgeboten, um Widersprüche zwischen dem früheren Steiner und dem späteren Steiner aufzuspüren. Da man keine andern Waffen zu haben scheint, soll der junge Steiner selbst gegen den älteren Steiner zu Feld geschickt werden. Wertvolleres könnte dieser Scharfsinn schaffen, wenn er uns zeigte, wie im früheren Steiner der spätere Steiner sich selbst vorarbeitet und gleichsam sich selbst vorbereitet. Gewiß, es gehört guter Wille dazu, alle Äußerungen des Steiner von damals vereinbar zu finden mit dem Steiner von heute. Aber dieser gute Wille wird ihm nachfühlen, wie entscheidend wichtig es ihm war, seine Schöpfung einer zeitgemäßen oder vielmehr zukunftgemäßen Weltansicht rein zu halten, dem Inhalt nach, von allen Resten überlieferter Glaubensvorstellungen und wohl zu unterscheiden, der Form nach, von aller unkontrollierten Mystik. In seiner interessanten Vorrede zur französischen Übersetzung von Steiners Buch „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Abendlandes“ schildert Edouard Schuré, wie im Alter von neunzehn Jahren dem jungen Steiner seine Lebensaufgabe zum erstenmal hell aufleuchtet. „Willst du den Drachen

besiegen, so mußt du in seine Haut schlüpfen." „Den Stier muß man bei den Hörnern packen." Die Darstellung scheint zurückzugehen auf eine der seltenen Stunden, in denen Steiner aus seinem Leben erzählt. Der Drache ist die materialistische Denkweise der Zeit, der Stier die öffentliche Meinung. War das Packen des Stiers mehr den späteren Jahren Steiners beschieden, so hatte er sich in den früheren Jahren gründlich in der Drachenhaut einzuleben.

Das geistige Herz Deutschlands, Weimar, wurde durch eine weisheitsvolle Schicksalsführung für einige erlebnisreiche Jahre die Heimat Steiners. Dort berührten sich damals, wie wohl nirgends auf weiter Erde in ähnlicher Bedeutsamkeit, drei Geisteswelten. Hier ließ sich, zuerst im nahen Naumburg, dann in Weimar selbst, der intimste Einblick gewinnen in die Gedankentragödie des letzten deutschen Denkers von Menschheitsrang: Nietzsche. Es wäre eine Aufgabe voll Reiz, darzustellen, wie das Problem, das in Nietzsche noch tiefer lebte als das Problem der Macht, das Problem der Freiheit — das eigentliche Nietzscheproblem und ein zentrales Zeitproblem — von Steiner in seiner „Philosophie der Freiheit" wohl mit weniger Leidenschaft der Rhetorik, aber mit viel größerer Gesundheit und Geistesklarheit aufgenommen und der Lösung zugeführt ist, ohne schrille Dissonanz zwischen Wille und Wahrheit, aber in harmonischem Akkord. Drüben in Jena jedoch, noch in der Vollkraft der Jahre, baute ein ganz andrer Geist an dem großangelegten Tempel seiner Weltauffassung: Häckel. Mag man, was Steiner damals und später, zuletzt noch in dem Werk „Die Rätsel der Philosophie", über Häckel geschrieben hat, in der Erregung des Meinungskampfes heute nach dem biblischen Wort „allzugerecht" finden: die Geschichte wird ihre Freude daran haben, daß der Hauptvertreter der materialistischen Weltanschauung keine verständnisvollere Würdigung gefunden hat, als von dem Neubegründer der spirituellen Weltanschauung. In vollem Ernst ist es auch Steiners Überzeugung, daß Häckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" ein besserer Elementarunterricht ist für eine wahre Weltbetrachtung, als die Theorien und Dogmen der Vergangenheit. Der Dritte aber, dessen Geist in Weimar wie nirgends sonst zu spüren war, ist Goethe. Die Tätigkeit am „Goethe-Schiller-Archiv" 1890—1897, die Herausgabe der natur-

wissenschaftlichen Schriften Goethes brachten Steiner das volle Hindurchgehen durch die Goethe-Welt. Steiner über Goethe reden zu hören, ist eine der feinsten Freuden des Geistes. Eine reine und freie Verehrung verbindet sich mit einem verborgenen, hohen Selbstgefühl, das sich nie verleugnet, aber noch weniger auch nur leise betont. Von dem, was an Goethe noch zu entdecken war, ist sicher Steiners Goethe-Erlebnis das Allerbedeutendste. Auf der einen Seite hat er hinter dem Naturforscher Goethe den Erkenner Goethe erst eigentlich erkannt, dessen sicherer Erkenntnisinstinkt von Steiner zu einer voll durchdachten Erkenntnistheorie erhoben wird. Auf der anderen Seite hat er hinter dem Dichter Goethe den Seher Goethe erschaut, dessen helles Geistesauge tief in geistige Welten hineinblickt. Die Vorträge, die Steiner über den zweiten Teil des „Faust" gehalten hat, werden diese geheimnisreiche Dichtung, wie wir glauben, der Menschheit erst recht aufschließen. Wer aus der Ferne hört, daß Steiner seinen Bau in Dornach Goetheanum genannt hat, mag dies für anspruchsvolle Willkür halten. In Wahrheit sucht Steiner mit seinem Werk vollbewußt und vollberechtigt Anschluß an das Lebenswerk dieses größten Deutschen der Geschichte, der sowohl in seinem Erkennen wie in seinem Kunstschaffen bis zum Reich des Schauens vorgedrungen ist, das Steiner nun erobert. — Damals konnten ja, in den Schriften „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung" und „Goethes Weltanschauung", zu diesem geistigen Goetheanum erst gleichsam die Zufahrtstraßen gebaut werden. In der „Philosophie der Freiheit", vor allem in den Ausführungen über „die moralische Phantasie", sieht man doch schon aus dem Fundament die Ansätze ragen zu dem Bau der Zukunft. Und im „Magazin für Literatur", das Steiner nachher in Berlin herausgab und das er wohl zu einer deutschen Kulturzeitschrift zu gestalten gedachte, könnte man vielleicht schon da und dort merken, wie die Bilder des kommenden Gebäudes in der Seele des Baumeisters arbeiten. Das war der Steiner von damals. Um es noch einmal, so gut wir ihn verstehen, in zwei Sätzen klar zu sagen: sicher schien ihm, daß kein Anschluß zu suchen ist an alle, die das Vergangene lebendig zu halten oder gar lebendig zu machen sich bemühen in Philosophie und Religion, daß der Zeit nur zu helfen

ist in einem Geist, der durch ein ganz ungebrochenes Bekenntnis zu Verfahren und Ergebnis der Naturerkenntnis ihre Größe und Wahrheit voll anerkennt; möglich schien ihm, daß durch ein kundiges Suchen im Bildungsleben der Gegenwart gleichsam die Geistespunkte gefunden werden könnten, von denen aus sich das Neue glücklich einführt, daß vor allem Goethes geniale Intuition, wie er gerade im Gegensatz zu Kant das Erkennen sieht und übt, der Menschheit ein Lichtzeichen werden könnte in ein Neuland der Kultur. Aber es war kein Vorwärtskommen auf dieser Bahn. An Anerkennung fehlte es nicht, Verständnis wollte sich nirgends zeigen. Warum nicht? Vielleicht wird eine spätere Zeit sagen, daß damals denen, die auf den Wegen des Denkens gingen, das Denken zu wenig Sache des Lebens war, und denen, die nach der Spur des Lebens suchten, das Leben zu wenig Frage des Denkens. Zu weit war auch das, was Steiner erfüllte, voraus vor dem, was die Zeit bewegte, sodaß sie, was er zu bringen hatte, weder erwartete, noch erstrebte, noch erkannte.

Da bot sich ihm in der „Theosophischen Gesellschaft" selbst ein Kreis an, in dem Ohren waren für Unerhörtes. Hier fand sich die Aufnahmebereitschaft, deren eine neue Kunde bedarf, und die Opferwilligkeit, ohne die ein großes Werk nicht werden kann. Daß es auch an Sensationslust nicht fehlte, mag sein. Aber es war auch viel echte Sehnsucht da, aus der alten Kultur heraus. Unermüdlich von Stadt zu Stadt reisend, oft die Nächte hindurch, unverdrossen in bescheidensten Versammlungsräumen seine inhaltsmächtigen Vorträge haltend, manchmal fast jeden Tag des Jahres, unenttäuscht sich auch den einzelnen Mitgliedern, unter denen die Gewaltigen nach dem Geist nicht in der Überzahl waren, persönlich hingebend, unentmutigt aus diesem Kreise heraus zur Öffentlichkeit sprechend und für seine Wahrheit werbend, machte Steiner diese kleine Gemeinschaft zum ersten Gefäß für seine „Geisteswissenschaft". Wenn heute außer den gedruckten Büchern ein Lebenswerk von schätzungsweise über tausend Vorträgen da ist und auf die Mitarbeiter wartet, die es nach allen Richtungen hin für die Menschheit fruchtbar machen, so verdankt man dies der theosophischen Gesellschaft und vor allem der klarblickenden, entschlossenen, aufopferungsvollen ersten

Mitarbeiterin, die Steiner gefunden hat. Diese Vorträge sind ein ganz einzigartiges Geistesgut. Nicht wörtlich vorbereitet, aber innerlich offenbar auf's Sorgfältigste erwogen; nicht ohne stilistische Anstößigkeiten, nachdem nun das gesprochene Wort zum geschriebenen erstarrt ist, aber von hervorragender sachlicher Klarheit und Verständlichkeit auf schwerstem Gebiet; nicht ohne viele Wiederholungen, wie sie eine gewissenhafte Lehrtätigkeit eben erfordert, aber ohne alle Widersprüche trotz ihrer äußeren und inneren Fülle; nicht ohne größte Wunderlichkeiten für den, der unvorbereitet darin liest, aber immer heller in Wahrheit erstrahlend für den, der tiefer in sie eindringt — sind sie bei stets neuen wechselnden Blicken in alle Reiche der Welt zuletzt doch ein grandioses Ganzes. Werden sie weiteren Kreisen, wie wir es als dringendes Bedürfnis empfinden, irgendwie mehr erschlossen, so werden sie erst den rechten Eindruck geben von dem Überreichtum der Erkenntnisse, von der Exaktheit der Methoden und von dem Gesamtwesen der Persönlichkeit Steiners. Es spricht gewichtig für ihn, daß wohl manchmal entspannender Humor, aber nie und nirgends Gefallsucht, auch nicht ästhetische Gefallsucht, die Seele dieser Vorträge ist, sondern nur ein menschheitspädagogisches Gewissen. Nicht der Reiz wirbt um die Seelen, sondern die Wahrheit.

Aber das Flußbett, das den jungen Strom zuerst aufgenommen und in die Welt geleitet hatte, wollte ihm bald gefährlich werden und drohte, ihm Richtung und Wirkung zu verderben. Vor zwanzig Jahren mochte man noch meinen, daß sich unter dem Namen „Theosophie", der auf deutschem Kulturgebiet von Jakob Böhme bis Schelling und darüber hinaus eine geistesmächtige Geschichte gehabt und einen vollen, tiefen, sympathischen Klang gewonnen hatte, eine neue Geisteserkenntnis günstig einführen lasse. Aber das Wort Theosophie belastete sich mehr und mehr mit allem Möglichen, was aus dem englisch-indischen Osten und aus dem amerikanischen Westen zu uns herüberkam, wohlgemeint meist und ernst strebend, auch nicht ohne hohe Wahrheiten, aber ohne innerste Fühlung mit unsrer europäischen Geistesgeschichte. Welche Tendenz auch in dem „Theosophen" Steiner lebte — eine Methode zu pflegen, die vor der Strenge der Wissenschaft besteht, und eine Mission

zu erfüllen, die in die Weite der Kultur wirkt — sieht man klar schon aus den Namen, die er seinem Geisteskind gegeben hat. Die Stifterin der theosophischen Gesellschaft hatte eine „Geheimlehre“ geschrieben. Bei Steiner tritt eine „Geheimwissenschaft“ auf und verwandelt sich alsbald in eine „Geisteswissenschaft“. Wer an dem Namen Anstoß findet, weil das Wort in unsrem Wissenschaftsleben schon seinen bestimmten Sinn habe, überhört gerade den kühnen Anspruch, der in diesem Namen vor die Welt hintritt, daß die andern „Geisteswissenschaften“ alle den Geist gar nicht voll-lebendig haben, von dem sie reden. Wie aber die „Theosophie“ mehr und mehr zum Hemmnis wurde für Steiner, so wurde Steiner mehr und mehr zum Hemmnis für die „Theosophie“. Als er nun die von der Oberleitung in Szene gesetzte Verehrung eines Weltheilands, den man in einem jungen Inder schon gefunden zu haben glaubte, entschieden verweigerte, als gewisse Versuche, sein über Deutschland hinaus erfolgreiches Wirken „einzukreisen“, nicht helfen wollten, da empfand man dies in der Zentrale des theosophischen englischen Weltimperialismus als Herrschsucht, und unter der Führung Englands beschlossen die Länder, den Deutschen auszustoßen. Es will bemerkt werden, wie sehr die Vorgänge innerhalb der theosophischen Gesellschaft ideale Vorausspiegelungen waren des heraufziehenden Weltkriegs. Was aber weiter geschah — daß der Deutsche, zunächst verkannt und verstoßen, nun erst recht frei aus seinem Innersten heraus sein Werk vollendet, dessen Weltsegen einmal alle empfangen sollen — möge dem deutschen Volk Wegzeichen werden für seine eigene Weltaufgabe!

Die „Anthroposophische Gesellschaft“, zu der sich nun alle, die nach Steiners Grundsätzen die Geistesforschung fördern wollten, im Jahr 1913 zusammenschlossen, ist zwar ein viel besseres, aber nichts weniger als ein vollkommenes Organ für sein Wollen. Daß es in ihr auch „menschelt“, wäre kein Beweis gegen sie. Gewiß, an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, aber nicht an jedem komischen Pilz, der sich's unter dem Baum wohl sein läßt, und auch nicht an jeder Schmarotzerpflanze, die sich an ihm zum Licht emporrankt. Wer das Kulturereignis Nietzsche nicht erschließen will aus den ersten Übermenschenjünglingen und die Zukunftsbedeutung Wagners nicht aus

einem begeisterten Blaustrumpf des ersten Wagnervereins, der darf auch über Steiner nicht urteilen nach dem ungeschorenen Vegetarier, den er einmal in einem Vortrag gesehen hat, oder gar nach einem abgefallenen Anhänger. Aber es schwebte über der Anthroposophischen Gesellschaft die Gefahr, die Gustav Freytag als die Gefahr der Deutschen zu Beginn der Neuzeit schildert, „daß sie einen sinnigen Genuß darin finden, sich mit aller Wärme und dem Reichtum ihres Gemütes abzusondern und mit kleinen Kreisen von Genossen fest abzuschließen gegen das Ganze, diese kleinen ummauerten Kreise ihres Lebens aber so sehr . . . zu beschränken, daß sie schwerfällig werden, wo es darauf ankommt frischweg zu wagen und von dem eigenen Wesen zum Nutzen der Gesamtheit zu opfern". Die Ziele, die sich die Gesellschaft gibt — in allen religiösen Bekenntnissen den Wahrheitskern zu suchen, Brüderlichkeit zu pflegen unter allem, was Mensch ist, den Geisteskräften nachzuforschen, die im Menschen schlummern — haben so gar nichts von „Dogma", von „Sekte", von „Geheimbund", sind so weit und hoch, daß sie wohl die Menschen des höchsten Strebens sammeln könnten, wenn nicht Enge und Eigenwesen bei einzelnen auf der einen Seite, Vorurteil und Verkennung bei vielen auf der andern Seite, und Trägheit auf beiden Seiten dem entgegenwirkte. Wo Steiner die besten Helfer hätte finden müssen, auf den höchsten Höhen der Bildung, da fand er zu wenig Interesse. Und wo er Verständnis fand, da fehlte oft die Fähigkeit, sein Werk wirksam zu fördern, und wo die Fähigkeit da war, fehlte der Mut, und wo der Mut da war, fehlte die Geschicklichkeit. Die Frage ist, ob die „Anthroposophische Gesellschaft" ihren Weg weiter gehen wird oder ob die „Anthroposophie" über die „Gesellschaft" hinweggehen wird. Wie wird Steiner die Mitarbeiter finden, die von allen Seiten die Brücken schlagen zu der Insel, auf der heute noch, mitten in unsrem Kulturleben, die „Geisteswissenschaft" steht?

So kam das Jahr 1914. Da rief ihn die deutsche Not auf den Plan. Prachtvoll erscheint uns, die wir es von innen mit ansahen, das Hervorkommen Steiners während des Weltkriegs. Der Geist, den seine Vorträge über das Deutschtum zu Kriegsbeginn ausströmten, war so frei von aller engen Nationaleitelkeit und unwahren

Weltfremdheit, so tief aus einem großen Verstehen der Weltgeschichte und der innersten deutschen Eigenart geboren, so licht von allem Größten der deutschen Geistesvergangenheit durchstrahlt, so machtvoll die Gegenwart und Zukunft erleuchtend und belebend, daß es keine größere Wohltat gegeben hätte für jeden Deutschen, als diesen Geist in sich aufzunehmen und durch ihn rein, stark und frei zu werden. Aus diesem Geist hätte rechter Kampf — und rechter Friede kommen müssen. Da feierten die Deutschen Chamberlain oder Traub oder Wilamowitz als den „Fichte des Weltkriegs". Mit vollem Bewußtsein sprechen wir es aus: hier war mehr als Fichte. Hier war — dem Inhalt nach — die Erfüllung dessen, wovon Fichte die Ahnung war. Weltgrößer und weltkundiger, wirklichkeitsklarer in den Tiefen des Geistes lebend, sprach der deutsche Geist in den Reden Steiners. Und er wirkte mitten in Berlin, unverstanden und unerkannt. Neben der allgemeinen Abneigung gegen den „Theosophen" kam dies auch daher, daß wenige die Geisthintergründe in sich aufgenommen hatten, von denen aus Steiner allein voll verstanden werden kann. Wenn es doch gelänge, zusammenzufügen und zugänglich zu machen, was Steiner da und dort gesprochen, und die Deutschen zum Aufhorchen zu bringen über das, was ihnen in entscheidender Weltenstunde gegeben war, damit der deutsche Geist sich selbst erkennt und aufjubelt in seinen Besten!

Dann kam eine lange Zeit, in der Steiner schwieg über das Deutschtum. Wer ihn fragte, der erhielt wohl die vielsagende Antwort: man müßte dann jetzt auch manches sagen um der Wahrhaftigkeit willen, was man im Augenblick nicht sagen kann. Statt der Worte kam zur rechten Stunde die Tat. Man wird heute schon prüfen können, ob Steiner den Zeitpunkt für sein Eintreten richtig gewählt hatte. Es war vor Sommermitte des Jahres 1917, da suchte auf einmal der unbekannte Mann ohne Stellung, Titel und Namen die Wege zu den leitenden Staatsmännern Deutschlands und Österreichs. Mit einem doppelten Vorschlag trat er hervor. Zunächst: es muß ein ehrlicher Entschluß zu voller Aufrichtigkeit errungen werden. Nicht durch starke Beteuerungen kann eine Änderung im Welturteil über Deutschland erzwungen werden, sondern nur durch offenes Handeln. Was sich von Stunde zu Stunde begab vor Kriegsausbruch,

muß aktenmäßig veröffentlicht werden, ohne Rückhalt und ohne Beschönigung. Dann wird an den Tag kommen, wie viel ungeschickter Deutschland war, als die Welt denkt, aber auch wie viel unschuldiger. Dadurch allein kann die gefährliche Weltstimmung jetzt noch wesentlich gewandelt werden. Ein andrer Entschluß aber ist noch Not-wendiger. Eine Geistestat muß aufleuchten aus Mitteleuropa. Wenn der Staat jetzt die Forderungen der Zeit versteht und vertrauensvoll das ganze Wirtschaftsleben in wirkliche Selbstverwaltung gibt, ohne überall hineinzuregieren, und wenn er nach der andern Seite hin entsagungsvoll das gesamte Kulturleben einer echten Eigengestaltung überläßt, ohne sich immer als Vormund zu fühlen, dann wird eine Freiheit erstehen, wie sie für Mitteleuropa allein möglich ist, wie sie aber auch wahrer und innerlicher ist als die Abstimmungsfreiheit des Westens, eine Freiheit, bei der die in Mitteleuropa beherrschten Volksminderheiten sich wahrhaft wohl fühlen können, durch die den mitteleuropäischen Völkern selbst neue Zukunftsmöglichkeiten und neue Lebenshoffnungen gegeben werden, vor der aber auch die Mitteleuropa gegenüberstehenden Völker zu der Einsicht gezwungen werden, daß sie ein Lebendiges vor sich haben, das sie nicht vernichten können. Ein solches Geistestatwort allein wird Mitteleuropa retten vor dem Wilsonismus, der sonst, ob Ernst oder Vorwand, sein Verderben ist. Die Denkschrift, in der Steiner dies damals vortrug, wird wohl auch einmal das Licht der Öffentlichkeit erblicken. Wie ein Märchen erschien es uns, wie dieser aus dem Dunkel emportauchende Mann, dem nichts vom offiziellen Geheimmaterial zur Verfügung stand, in aller Höflichkeit frei, sicher, überlegen mit den Staatsmännern sprach. Von Ehrgeiz ungeplagt, war er bereit, unbesoldet und ungenannt seine Ratschläge zu geben — wenn man sie nur nehmen wollte. Hier und da ahnte ihn wohl einer: „Sie mögen recht haben, aber ich bin nicht der Mann dazu!" Doch all die viele Mühe war völlig vergebens. Vom Ende des Jahres 1917 an sah Steiner mit einem Blick, der allen unauslöschlich in der Seele lebt, die ihn gesehen haben, nur noch das Chaos vor sich, und alle östlichen Friedensaussichten und alle westlichen Großoffensiven machten ihn darin auch nicht eine Stunde irre. Wenn man heute zurückdenkt, so findet man für den Klarblick, mit dem Steiner all die Jahre hin-

durch mitten im schwersten Weltgeschehen stand, nur das Wort phänomenal. Wer das miterlebte, dem mußte sich das Vertrauen zu ihm schier ins Ungemessene steigern. Kein Urteil über eine Persönlichkeit, sei es Ludendorff oder Michaelis oder Hertling, das nicht von Anfang an gegen alle öffentliche Meinung ganz sicher stand und sich nicht später verblüffend bestätigte. Kein Wort über die Weltlage, von dem nicht der Weitergang der Ereignisse erwies, wie tief es die Wirklichkeit getroffen hatte. Wohl da und dort einmal das Aufblitzen einer Hoffnung, die sich nicht erfüllte, das Erwägen einer Möglichkeit, die nicht zur Wirklichkeit wurde. Aber auch in den allerzwanglosesten Gesprächen nichts, was sich nicht als treffender und tiefer offenbarte wie alles, was man sonst zu hören bekam. In einem Aufsatz „Steiner, Krieg und Revolution" habe ich einiges aus jener Zeit erzählt. Andere, die in diesen Fragen mehr Mitarbeiter waren, wissen noch mehr zu sagen. Wenn man mit Steiner gesprochen hatte, dann erschienen alle Reden der Staatsmänner, alle Leitartikel der Pressepolitiker, alle klugen Privatäußerungen der Geistesgrößen wie hoffnungsloser Dilettantismus. Versteht man die erschütternde Tragik? Ganz Deutschland rief nach einem Führer in der Stunde seiner Not. Er wurde uns vom Schicksal nicht vorenthalten, aber von uns selbst verkannt, ja verhöhnt — und wird es bis heute.

Die Dreigliederung, die Steiner während des Krieges als Regierungstat empfohlen hatte, sollte nun nach dem Umsturz auf andre Weise kommen: durch den Willen des Volkes. Taghell stand vor der Seele Steiners die Einsicht, was aus dem Wirtschaftsleben, was aus dem Kulturleben werden muß, wenn es nicht dem politischen Treiben, in dem sich der Staat der Zukunft bildet, mehr entzogen wird; taghell auch die Einsicht, was es Deutschland beim Friedensschluß und bei der ersten Friedensauswirkung geholfen hätte, wenn sein Wirtschaftsleben von selbständigerer Beweglichkeit und sein Kulturleben von freierer Regsamkeit gewesen wäre. Aber diese Einsicht fehlte dort, wo sie allein wirken konnte, und fehlte dann, als sie am meisten not tat. Ohne ein bitteres Wort oder ein selbstgefälliges Wort gegenüber den Verächtern seiner Ratschläge holte Steiner gleichsam aus seinen Tiefen ein drittes Leben hervor, nach dem bildungskundigen Kulturschriftsteller und dem intimen Esoteriklehrer

den praktischen Weltgestalter. Wie wenig versteht von einem solchen Mann, wer meint, der Ehrgeiz, Volksminister zu werden, habe ihm die Sinne verwirrt! Was Steiner tat — das Hineingehen in den Schmutz der Menschheit, der auch sofort auf allen Seiten um ihn aufspritzte — war nichts anderes, als die vollbewußte Übernahme eines Martyriums. Für einen hochorganisierten Geist gibt es verlockendere Freuden, als von Volksversammlung zu Volksversammlung zu gehen, immer dieselben Grundwahrheiten vorzutragen und gegen immer dieselben Einwände zu verteidigen, all die Leidenschaften auf sich zu lenken, die Eigeninteresse und Parteiwut, Angst, Eifersucht und wie die Menschlichkeiten alle heißen, in der Welt aufrühren. Von außen brach Schicksal und Feindeswille zermalmend über Mitteleuropa herein, im Innern fehlte jeder klare Blick für das, was gewollt werden mußte, Steiner aber kämpfte wie einer, der das Unheil überwältigend hereinstürzen sieht und nichts dagegen hat, als einen einzelnen, klaren, starken Willen, und mit diesem einen, kleinen, großen Willen ringt er unter Aufbietung aller Kraft bis zur äußersten Erschöpfung heroisch-tragisch an gegen eine übermächtige Welt von Feinden innen und außen. Was will es da besagen, wenn da und dort ein Wort gesprochen wurde, das als Ungerechtigkeit gegen die bisherige bürgerliche Kultur empfunden werden konnte? Wer streng das Sachliche im Auge behält und spürt, wie Geist zu Geist in solcher Stunde sprechen muß, um verstanden zu werden, wird Steiner voll begreifen. Die Nachwelt mag das Urteil sprechen, ob wir recht gesehen haben. Die Gegenwart scheint ihr eignes Rettungswerk begraben zu wollen unter Vorurteil, Leidenschaft, Kleinheit, Unverstand.

Hätte Steiner dies mühsalreiche, hoffnungsarme politische Rettungsunternehmen nicht vielleicht doch lassen sollen, um sich anderen Aufgaben zu weihen? Dann hätte man in späteren Zeiten sagen können, daß die Kulturbewegung, von der die größten Verheißungen ausgingen, das erlösende Tatwort für die schwerste Gegenwartsnot doch nicht habe finden können. Dann hätte man sagen können, daß der Inaugurator dieser Kulturbewegung das Letzte an Aufopferung seiner Zeit schuldig geblieben sei. Vor diesem Urteil wird sein Werk nun bewahrt bleiben.

Mitten in der Aufregung dieser Zeit gründete Steiner seine

Waldorfschule, um die Lebensfruchtbarkeit seiner Geisterkenntnis zu erproben an der nächsten und höchsten Menschheitsaufgabe: der Erziehung. Inmitten einer wild umstrittenen politischen Tätigkeit diesen stillen Garten der Zukunft zu pflanzen und zu pflegen und der Menschheit eine neue Erziehungslehre zu schenken, das war eine Tat, in der sich Steiners Geist ausspricht. Alle die pädagogischen und politischen Bemühungen Steiners sind ja nicht ein willkürliches Umherschweifen auf allen möglichen Gebieten, sondern ein planvolles Bauen an einem umfassenden Kultur-Neubau. Hier in der Waldorfschule zu Stuttgart, um die her ein reiches Leben in Kursen und Instituten aufzublühen scheint und ein Kranz von Waldorfschulen in anderen Städten, dann im Goetheanum zu Dornach, das gastlich seine Hallen auftut zu Vortragswochen und Kunstdarbietungen, vor allem aber in einer ganzen Literatur von Geistesschätzen, die zum Teil jedem frei offen stehen, zum größeren Teil sich willig öffnen wollen, sobald nur Fragen, Verstehen, Mitarbeiten anklopft — wartet das Werk Steiners auf eine verstehende Menschheit. —

Wie fügt sich nun dies Werk unsrer abendländischen Kulturentwicklung ein? — Wir wollen versuchen, umliegende Berge zu ersteigen, um von da hinüberzusehen. Daß sich nur aus vielen solchen Blicken ein Gesamtanblick ergeben könnte — und nur von der Höhe des Berges selbst ein Allüberblick, bleibt uns dabei dauernd bewußt.

Die Größe unsrer Zeit ist ihre Naturerkenntnis. Wer nicht die Naturwissenschaft erlebt hat, mindestens in einer Ahnung von der Fülle ihrer Ergebnisse und in einer Erziehung durch den Geist ihrer Methoden, der ist — gerade dies lernt man bei Steiner — nicht im vollen Sinn Zeitgenosse gewesen. Diese glänzenden Erfolge haben aber zur Kehrseite eine Hilflosigkeit gegenüber den letzten Fragen von Sinn und Ziel des Daseins, wie sie gar nicht kläglicher sein kann. Und doch kann der Mensch ohne irgendeine Antwort auf diese Fragen nicht die alleralltäglichste Handlung vollbringen, — wenn er sie nicht gedankenlos oder herkommengemäß verrichten will. Ein bezeichnendes Zeitbeispiel sind die „monistischen Sonntagspredigten" des hochverdienten Naturforschers Wilhelm Ostwald, der auf die neuen Gesetzestafeln einer geläuterten Welterkenntnis die beiden Gebote schreibt: Diene der Entwicklung! Vergeude keine Energie! Man

möchte Nietzsche hören über diese Tafel der neuen Werte, Nietzsche, dessen erste Erkenntnis war, daß die Entwicklung jetzt nicht mehr von sich selbst geht, sondern vom Menschen in die Hand genommen werden muß, und dessen erste Frage war, welche Energie im Kampf der Energien man wollen, welche verneinen soll. Wenn man nur offenen Auges nebeneinander stehen sieht die Vertreter des modernen Monismus, etwa Wilhelm Ostwald, Arthur Drews, Ernst Horneffer, Wilhelm Bölsche — von denen der eine Entwicklung sagt und der andre Erlösung, der eine zu heldenhafter Selbstsucht ruft und der andre zu seliger Liebe — dann ist der Traum schon ausgeträumt, daß sich aus dem „naturwissenschaftlichen Weltbild" einleuchtend irgendein Sinn des Daseins ergeben könnte. Wie verheerend diese Hilflosigkeit und Haltlosigkeit ist, die als Zeitgeist längst die Massen ergriffen hat, das zeigt jeder Tag klarer. Und nichts ist zu hoffen von einer Erweiterung der Naturerkenntnis oder von ihrer Verbreitung, sondern nur von einer ganz gründlichen Vertiefung.

Auf der andern Seite kämpft die letzte Nachhut des deutschen Idealismus, Eucken, Rickert, Troeltsch und andere, tapfer und ohnmächtig gegen die hereinbrechende Barbarei des Materialismus. Wenn hier von „objektivem Geist" geredet wird und von der „Welt der Werte", so ist das Bemühen erkennbar, den Menschen einzubauen in eine verborgene Geistigkeit, die, von ihm unabhängig und ihm überlegen, sein Streben erlöst von dem Fluch der Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Aber durch alles Denken über außen und innen kann dieser höhere Halt nicht gefunden werden. Die menschliche Gedankenwelt will nicht zur übermenschlichen Geisteswelt werden. Nachdem der altehrwürdige, den Menschen überwölbende Dom des Offenbarungsglaubens geborsten war, sind gerade auf deutschem Boden drei gewaltige Versuche unternommen worden, einen neuen Himmel über der Erde zu bauen. Und alle drei sind fehlgeschlagen. Mit Ehrfurcht nennen wir die Namen Kant, Schleiermacher, Hegel. Kant legte dar, daß die moralische Forderung nur dann sicher über den Menschen herrscht, wenn es Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gibt. Aber als Schluß auf ihr Dasein gilt dies nur, wenn eben die Welt einen Sinn hat, und wenn dieser Sinn im Sittengesetz liegt. Der Gottesglaube, der bewiesen werden soll, wird vorausgesetzt. Nicht kann der

menschliche Wille — innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins — zum Erkenntnisorgan für eine höhere Welt gemacht werden. Schleiermacher will das Recht auf Religion erweisen, indem er den Ort in der menschlichen Seele sucht, wo Religion entstanden ist und immer neu entstehen muß, wo sie in der Tiefe des Menschenwesens sicher wohnt. Er findet diese psychologische Heimat der Religion in dem „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit". Hier herrscht im voraus die Gewißheit, daß die gesund und voll empfindende Seele notwendigerweise nur Wahres über den Weltgrund weiß. Der Gottesglaube soll gewonnen werden — und ist vorweggenommen. Auch das Gefühl ist — innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins — kein Erkenntnisorgan für eine höhere Welt. Hegel findet im Denken die wahre Wirklichkeit gegenüber der äußeren Wirklichkeit der Dinge. „Glaube" ist ihm ein vorläufiges „Zeugnis des Geistes vom Geiste", der sich zuhöchst der denkenden Vernunft zu erkennen gibt. Aber Halt und sichere Wahrheit hat der Mensch in dieser Weltanschauung doch nur dann, wenn eben der richtig gedachte Gedanke nichts anderes ist als der Spiegel einer höheren Wirklichkeit, die nicht nur im Menschen oder in der Menschheit, sondern über der Menschheit lebt. Dies war Hegels unbewiesene Grundvoraussetzung, sein undurchleuchtetes Urerlebnis. Darum konnte seine Lehre auch nur dort Wurzel fassen, wo ein ähnlicher Erlebnisboden sie aufnahm. Auch das Denken ist — innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins — kein Erkenntnisorgan für eine höhere Welt. Wer will, wird in allen folgenden Bemühungen, zum „objektiven Geist", zur „Welt der Werte" zu gelangen, Nachkommen dieser drei großen Geistesunternehmungen erkennen können. Aber was die Großen nicht erreichten, konnte den Kleineren auch nicht gelingen.

Wie aber weiterkommen? — Durch die klare Einsicht, daß der Versuch innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins gar nicht gelingen **kann**, daß aber alles, was die Religionen der Vergangenheit, was metaphysische Menschen bis in die Gegenwart herauf aussagten, einem andern Bewußtseinszustand entstammt, der vielfältig in das gewöhnliche Bewußtsein undurchschaut hereinspielt, der aber recht wohl erkannt und in seinen Gesetzen erforscht, ja ausgebildet und in seinem Eigenleben reich entwickelt werden kann. Diese Erkenntnis

mag den einen unglaublich klingen und den andern unscheinbar, sie ist von einer geradezu unerhörten Reichweite. Ein völlig neuer Blick ist gewonnen für die Geschichte der Menschheit. Die Religionen und Mythologien, die Sagen und Märchen hellen sich auf, nicht von der Lampe des Verstandesbewußtseins angeschienen, sondern von ihrem eigenen Licht erleuchtet. Die große abendländische Hauptfrage, die viele Jahrhunderte hindurch die Geister bewegt hatte als die Frage, wie Glaube und Wissen zu versöhnen sei, die sich dann in die Frage verwandelt hatte, wie die Einheit von Natur und Geist zu finden sei, dies gewaltige europäische Zentralproblem beginnt sich in sich selbst aufzuklären. Das „Wissen" erhöht sich, so daß es das Gebiet des Glaubens betreten kann, das "Glauben" erhellt sich, so daß es das Wissen bei sich aufnehmen kann. Der „Geist" wird nach seiner Naturseite deutlicher und deutlicher offenbar, und mit diesem Geist wird dann die „Natur" nach ihrer Geistesseite tiefer und tiefer durchstrahlt. Nicht durch scharfes Umherforschen in der Weite oder in der Tiefe wird der neue Weltanblick gewonnen, sondern durch kraftvolles Aufsteigen in die Höhe, nicht durch eine bloße Gedankentat, sondern durch eine Lebenseroberung. Wie einst diese ganze Frage dadurch ins Leben getreten war, daß im naiven Menschen früherer Jahrtausende das denkende Bewußtsein aufwachte, so geht diese Frage nun dadurch zu ihrer Ruhe ein, daß das Denken, in sich selbst erstarkt, zu einer höheren Geistestätigkeit sich erhebt. Neue Fragen wachsen in ungeahnter Fülle empor.

Aber wird hier nicht das Erbe K a n t s verschleudert: die Grundeinsicht, daß alle letzten Überzeugungen den Adel der Freiheit tragen, daß der Glaube, wie die Theologen sagen, um der Würde des Menschen willen eine Tat des Vertrauens sein muß? Wer so fragt, der weiß noch nicht, wie sehr alles Wissen des höheren Bewußtseins auf das Wollen des Menschen wartet und die Moral des Menschen fordert, wie es anders nie rein gewonnen werden kann. Nur was die Einsicht Kants immer unsicher und unwirksam zu machen drohte, der Zweifel, ob nicht die Welt des Glaubens vom Menschen nur gewollt und selbst geschaffen sei, wird hier überwunden. Kant behält recht oder vielmehr erhält sein Recht: alles höhere Wissen ist eine Eroberung der Freiheit und Sittlichkeit des Menschen. — Aber auch

Schleiermachers Tat findet Verständnis und Vollendung. Er hatte erkannt, daß die Religion ihr eigenes Reich habe oberhalb des Denkens, er hatte für dies Reich schon das Wort „Bewußtsein“ gebraucht, aber er hatte innerhalb des gewöhnlichen Geisteslebens für die Religion keine andre Stätte finden können als das „Gefühl“ und hatte dadurch gerade für die Religion ernste Gefahren heraufbeschworen. Nun wird das eigne Reich der Religion wirklich entdeckt. Und die Kräfte, mit denen man in diesem Reiche lebt, erweisen in der Tat eine gewisse Verwandtschaft mit dem Gefühl, nur daß man mit diesen Spürkräften nicht bloß „fühlt“, sondern ergreift, erlebt, erschaut. — Aber erhebt sich nicht auch diesem Erkennen gegenüber die alte Zweifelsfrage, ob denn das Erkennen seinen Gegenstand wirklich erreicht? Der höhere Bewußtseinszustand hat seine eigene „Erkenntnistheorie“ mit ihren Fragen und Schwierigkeiten. Ganz anders aber als im bloßen „Gedanken“ oder in der Sinneswahrnehmung wird hier der Erkennende eins mit dem Erkannten. Der Geist „offenbart sich“. So findet seine Aufklärung nun auch das Urerlebnis Hegels, in dem ein allerverfeinertster Rest altgermanischen Hellsehens in das hohe Denken hineinspielt. Gerade auch die Großtat Hegels wird jetzt voll verstanden und über ihn selbst hinaus vollendet.

Doch nicht nur eine Einzelfrage klärt sich auf, wäre sie noch so vielbedeutend. Verschwenderisch strömen aus dem höheren Bewußtsein die Erkenntnisse in alle Reiche des Lebens hinein. Nichts, was in Steiners Schriften und Vorträgen steht, ist ja zusammengedichtet oder zusammengedacht, auch wenn es älteren Anschauungen ähnlich ist, alles ist vom höheren Bewußtseinszustand aus selbst erforscht. Das macht gerade den Fall Steiner aus, daß niemand glauben will, ein Einzelner habe dies alles wirklich erforscht — was andre nicht erforschen können. Wenn man von Steiner spricht, ist man in seltsamer Lage. Man schwankt zwischen der Freude, Allergrößtes den Menschen erzählen zu dürfen, und der Furcht, zunächst nur abenteuerlich zu wirken. Man hat die Wahl, entweder unglaubwürdig zu scheinen, weil man das Unwahrscheinliche berichtet, oder unwahrhaftig zu sein, weil man das Unglaubliche verschweigt. Aber es hilft nichts, wir müssen schon an die Worte erinnern, die ein angesehener Gelehrter der Gegenwart gesprochen hat. „Die höchste Palme menschlicher Gei-

stesarbeit harrt noch des Siegers: eine die Natur und Geistesarbeit gleichmäßig durchdringende Ideenwelt zu schaffen, die mit sachlicher Überzeugungskraft die weitesten Kreise der Forscher bezwänge und durch sie die gebildete Menschheit überhaupt mit neuem Lebensblut erfüllte. Dies könnte nur einem königlichen Genius gelingen". So Stumpf in seiner Berliner Rektoratsrede vom Jahr 1907. „Weil er desselbigen Jahres Hoherpriester war, weissagte er." In seiner Nähe wohnte der Mann, durch den sich dies Wort erfüllen sollte. Dies ist heute schon die Überzeugung nicht weniger ernster Männer, die von den verschiedensten Gebieten des Wissens und Forschens zu ihm kamen.

Aber nicht nur die Reiche des menschlichen Geisteslebens werden neu befruchtet, sondern — man erschrecke nicht — eine neue Stufe der Menschheitsentwicklung ist erreicht, der Mensch der Zukunft leuchtet auf. In dem Buch von der Erkenntnis höherer Welten ist er geschildert im Strahlenglanz kommender Möglichkeiten, und in Steiner tritt er vor uns hin, wenn auch wieder der Messias anders ist als alle Messiasbilder. Es ist eigentümlich ergreifend, von da auf Nietzsche zurückzublicken. Seine Verkündigung vom „Übermenschen" und von der „ewigen Wiederkehr" sind verzerrte Weissagungen dessen, was nun da ist. Wie klar war Nietzsches Einsicht, daß über der Menschheit ein neues Ideal aufgerichtet werden muß und daß dies Ideal von der Naturerkenntnis aus zu erschauen ist! Sieht man aber von Nietzsches Übermenschenlehre zu Steiners Übermenschenlehre hin — die er selbst nie so genannt hat — so kommt man von einer Welt der Willkür in eine Welt hoher Weltgesetzlichkeit, von den Gesichten körperlicher Kraft und Lebensfülle in die Lande starker und reicher Geistigkeit, von der verkleideten Vergangenheit in ein erleuchtetes Zukunftsreich. Wie heiß war wiederum Nietzsches Wunsch, daß das menschliche Leben ein „neues Schwergewicht" empfangen möge! Kommt man aber von Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu Steiners Lehre vom Aufstieg der Menschheit durch die „wiederholten Erdenleben", so sieht man erst, wie Nietzsches Lehre selbst noch vom „Geist der Schwere" eingegeben ist, den er so haßte, sieht erst, wie dem Leben wirklich Schwere und Tiefe und dennoch mächtigster Aufwärtstrieb gegeben werden kann. Wenn

Steiner einer symptomatologischen Geschichtsschreibung das Wort redet, im Unterschied zur pragmatistischen, so mag wohl ein späterer Historiker auf das Bild deuten, wie der junge Steiner den kranken Nietzsche besucht. Nietzsche blickte an ihm vorbei ins Weite. Wohin? Suchte er den Übermenschen? Sprechen wir es furchtlos aus: der war zu ihm gekommen und stand vor ihm! Nietzsche ahnte nichts. Er würde wohl sein grimmigster Gegner geworden sein, wenn er noch gesunder gewesen wäre. — Wer dies Bild auf sich wirken läßt, nimmt ein Stück innerster Weltgeschichte in sich auf.

Dieses Hochmenschentum ist aber nicht nur in innerster Lebensfühlung mit der modernen Naturwissenschaft — wie mit der indischen Weisheit — sondern auch mit dem Christentum. Darüber ging mir ein Licht auf, als ich einmal ein Buch der englisch-indischen Theosophie las, Leadbeaters „Der sichtbare und der unsichtbare Mensch", und von da nach der Welt der Steiner-Bücher hinüberfühlte. Da spürte ich die Lebensinstinkte, die hier und dort angerufen werden. Leadbeater wendet sich an einen, vielleicht edlen, Selbstvervollkommnungsdrang, Steiner fordert reine Hingabe an die Wahrheit. Nebeneinander fühlte ich da, um in der Geistessprache Steiners zu reden, Luzifer und Christus. Denn die reine Hingabe an den Geist, der aus dem Weltall spricht, wenn sie geschieht, um durch Welt-Verstehen die Menschheitsaufgabe zu fördern, ist eine Form des Christentums, dessen Seele die lautere Liebe zu Gott und den Menschen ist. Ja, es ist **die** Form des Christentums, die dem Bewußtseinszeitalter eigens entspricht, unserem Kulturzeitraum, der nach Steiner die Aufnahme der Außenwelt in das denkende und wollende Selbstbewußtsein des Menschen zu seiner besonderen Aufgabe hat. In solcher Hingabe wird gerade das Ich groß, geläutert, vollendet. Daß aus dem Ich in Freiheit die Liebe erblühe, dies ist — man fühle nur daneben die Seele des Ostens — der Sinn eines ganz frei und ganz innerlich verstandenen Christentums. Dem dient, im Geist der Zeit, „die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft".

Niemandem kann es verdacht werden, wenn er nach so hohen Worten die allerschärfste Prüfung dieser „Geisteswissenschaft" für geboten hält. Zu solcher Prüfung fordern wir ja gerade heraus. Wenn sich

die Kritiker, die jetzt über Steiner reden und schreiben, erst einmal vorstellen wollten, daß man das Zehnfache an Ernst aufgewendet haben kann, ehe man das erste Wort für Steiner sagt, eine vieljährige, täglich mehrstündige Mühe, dann wäre schon viel gewonnen. Der Hauptvorwurf, der uneingestanden im Herzen der meisten Einwände lebt, ist der, daß Steiner uns so weit voraus sein müßte, wenn er recht hätte. Wer aber weiß, daß es immer voraneilende Menschheitsgenien gegeben hat, für deren Werk den nachkommenden Geschlechtern erst die Organe wachsen mußten, wer weiß, daß der Denkverstand eines Aristoteles von den folgenden Jahrhunderten nicht übertroffen, ja kaum erreicht worden ist, daß das Persönlichkeitserlebnis eines Augustin erst in unserem Zeitalter volles Verständnis findet, der wird die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, daß sich auch unsere Zeit einmal einem vorwegnehmenden Gesamtwerk gegenübersehen könnte.

Eine dreifache Wahrheitsprobe ist möglich, ja unerläßlich: die Prüfung durch den denkenden Verstand, die Prüfung durch die forschende Wissenschaft, die Prüfung durch die nachspürende Erfahrung. Der denkende Verstand prüfe auf alle Weise, ob diese Welt-Erklärung übereinstimmt mit sich selbst und mit der Welt, die sie erklären will, aber er prüfe, was Steiner wirklich gesagt hat, und nicht, was man sich dabei gedacht hat, prüfe an den Tatsachen und nicht an den Theorien, die man vielleicht ganz versteckt in sich selber trägt, prüfe mit dem allerfreisten und allerreinsten Sinn für die Wahrheit, ohne den man an großem Neuem nur allzuleicht vorübergeht. Solches Prüfen meint Steiner, wenn er so stark betont, daß seine Geisteswissenschaft auch vor dem Verstand bestehen werde. Die forschende Wissenschaft dagegen findet in Steiners Büchern und Vorträgen Stoff in Hülle und Fülle, um ihn rasch zu widerlegen, wenn er unrecht hat, um aber für ganze Generationen von Gelehrten Anregung und Arbeit zu finden, wenn er ganz oder großenteils recht hat. Entscheidend ist freilich die nachspürende Erfahrung. Werden sich Menschen genug finden, die den Mut und die Kraft haben, um auf dem gesunden, sicheren Weg, den Steiner empfiehlt, die geistige Welt zu betreten? Man mag die größte Vorsicht mitbringen, wenn nur die Unbefangenheit von

gleicher Größe ist. Zu lernen ist allerdings eine Intimität der Hingebung und Aufmerksamkeit, wie man ihrer sonst auch in feinster Forschung nicht bedarf. Einiges — über die Lebensströmungen des feineren Organismus, über die Orte der höheren Organe, über die allgemeine Art der neuen Erkenntnisse, über den Wirklichkeitscharakter der Welten, die hinter den Gedanken und Gefühlen liegen — kann übrigens jeder, dessen Seele eine gewisse Entwicklung erreicht hat, nicht allzu schwer erleben. Das ist dann, wie wenn in einem Blindenvolk einer den ersten Lichtschimmer klar und klarer empfängt. Es erhebt ihn nicht gleich über allen Verdacht der Täuschung, aber es erweckt ihm bald Ausblicke, die sein ganzes Inneres revolutionieren. Findet Steiners Werk diese dreifache gründliche Verarbeitung nicht, so wird aus der größtgedachten Geisteswissenschaft, die es bisher je gegeben, zunächst — die Dogmatik einer Sekte.

Um einen Eindruck zu geben, was bei solcher Prüfung für die Menschheitskultur auf dem Spiele steht, sei noch einiges von dem erzählt, was uns, die wir tiefere Blicke in sie getan, die Neu-Welt Steiners allmählig geworden ist.

Wir beginnen, ein neues Verhältnis zur Natur zu gewinnen. Sie ist uns nicht mehr das mythologische Ungeheuer, wie es die moderne Naturwissenschaft schildert, nicht mehr das tote Gewirr von tausend Schwingungen und rätselhaften Kraftpunkten. Ohne daß vom Forscherfleiß der Jahrhunderte das Geringste verleugnet wird, tun sich nunmehr die geistigen Tiefen der Dinge auf. Geist erscheint hinter der Kraft, Wille hinter der Schwingung. Immer lebensvoller wird die Gewißheit, daß der Mensch mitten innen lebt in einer ungeheuer viel reicheren und geistigeren Welt, als seine Sinne und sein Verstand ihm haben einreden wollen. In Luft und Licht, ja selbst in Erde und Stein offenbart sich voll Weihe das Lebensopfer höherer Wesen und zuhöchst des Weltgeistes selbst. Auch die Entwicklungsgeschichte des Menschen gewinnt eine Größe, vor der aller Darwinismus rettungslos in Kleinheit versinkt. Nicht die Natur ist es, der im Zufall der Jahrhunderttausende der Mensch gelang, sondern der Mensch ist es, der, aus der Weltgeistigkeit heraus geführt, aufstieg in Jahrmillionen durch die Reiche der Natur, sie alle als seinen Kulturboden unter sich lassend. Geheimnisgewaltige Gei-

stesmächte haben an ihm gebildet und bilden ihn zur vollen Freiheit empor. Erhabene kosmische Perspektiven bauen sich rings um das menschliche Leben auf. Nicht mehr leben sentimentale Naturmystik und kalte Naturerkenntnis nebeneinander, sondern eine lichte Geistesschau wird und wächst im Menschen, die in sich voller Leben und Liebe ist. Heilig wird die Forschung, denn sie ist das Wiederemporsteigen des Menschengeistes zum Gottesgeist, nicht nur mit dem Denken, sondern mit dem ganzen Sein. Ein Weltbild entschleiert sich wundervoll, in dem die Kepler'schen Gesetze eine ebenso sichere Stätte haben, wie die Sternengeister Babylons, die altgermanische Götterwelt ebenso, wie eine moderne Raumanschauung oder Relativitätstheorie. Deutsche Geister wie Kepler, Goethe, Fechner werden zu Propheten, die dem Geist in der Natur sehnend und ahnend zuwandten den Geist im Menschen. Die Versöhnung zwischen uraltem Schöpfungsglauben und erkennender Neuzeitwissenschaft will nun wirklich gelingen. Die Wissenschaft erhebt sich und blickt in die Gefilde des Geistes. Die Schöpfung wird aus einem geglaubten Sechstagewerk ein geschautes Jahrmillionenwerk.

Wir haben auch ein neues Verhältnis zur Geschichte gewonnen. Was Steiner hier zu erzählen weiß — wie hinter der altägyptischen Kultur und hinter der babylonisch-chaldäischen Kultur vor dem Seherauge emportaucht eine urpersische Kultur und vor dieser in ferner Vergangenheit eine uralt heilige indische Kultur, von der die Veden nur ein verwehender Nachhall sind, vor dieser aber die lange Atlantis-Zeit, von der wir durch Indianertum hier, Chinesentum dort noch Eindrücke empfangen — mag früher oder später durch Forscherarbeit seine Bestätigung oder Widerlegung finden. Aber großartig ist schon der Gesamtanblick. Reichgegliedert in Kulturen, die ihre besonderen Lebensaufgaben und ihre bestimmten Lebensgesetze haben, steigt die Geschichte durch die Jahrtausende empor, nicht in gerader Entwicklung, aber in sinnvoller Aufwärtsbewegung. Was Lamprecht und andere geahnt haben, daß der Kern der Kulturen nur erkannt werden kann, wenn man das Seelenwesen selbst erschaut, das tritt vor das Auge in lichtvoller, weltentiefer Anschauung, wie der Mensch-Gedanke wird und reift im Schoß großen kosmischen Geschehens. Der Umfang der Geschichte erweitert sich,

der Sinn der Geschichte erhellt sich, aber auch der Zugang zur Geschichte erleichtert sich. Neue Möglichkeiten, mit der Leuchte des Hellsehens in die verschütteten Schächte der Geschichte einzudringen, melden sich an. Eine Zukunft wird am Horizont sichtbar, in der die Geschichte ganz anders als jetzt der lebendige freie Besitz der Menschheit werden wird.

Anders wird auch unser Verhältnis zur Menschheit. Wer die Gedanken von Wiederverkörperung und Karma — die ja bei Steiner nicht als Glaubenssätze auftreten, sondern als Forschungsergebnisse genau begründet und in vielen Einzelheiten ausgeführt werden — wer diese Großgedanken nur als Möglichkeiten ernst zu nehmen vermag, in dem denkt sich der Gedanke der Menschheit neu. Nicht mehr die Milliardenmasse sieht er vor sich von Wesen, die werden und vergehen, aus dem Unbekannt in das Ungewußt, sondern eine wirkliche Menschengemeinschaft, durch tausend Schicksale mit einander verbunden, nicht nur die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen umfassend, strebt „aus dem Dunkeln ins Helle“. Jeder Mensch steht vor uns als lebendige Frage, ob und wie sich in ihm das Menschheitsziel erreicht, ob und wie sich sein Schicksal in das unsre schlingt. Wenn echte Menschlichkeit immer über alle Unterschiede hinweg den Menschen im Menschen suchte: hier hören wir nun, wie wirklich jeder Einzelne in Volk und Stand nur seine augenblickliche Aufgabe löst, nur sein gegenwärtiges Geschick erfüllt, aber durch neue Leben zum vollen Umfang des Mensch-Werdens emporzusteigen sich anschickt. Wer einem Volk Zukunftsnot schafft, kann gerade in diesem Volk seine nächste Verkörperung haben. Man muß es in sich selbst erfahren, wie durch solche Möglichkeiten die Grundempfindungen sich wandeln. Hier wird der Menschheitsgedanke klar, das Menschlichkeitsgefühl lebendig.

Selbst das Verhältnis zum Leib wird anders. Er ist nicht der Erbfeind wie dem Mittelalter, aber noch weniger der Alleingebieter wie dem Gegenwartsmaterialismus: wir erfahren im Einzelnen und Eingehenden, wie unser Leib, obwohl aus der Vererbungsfolge übernommen, dennoch Wirkung der Seele sein kann, Werkzeug der Seele werden soll, Widerstand der Seele bleiben muß. Wenn wir dann hören, wie der menschliche Leib, aus allen lebendigen Kräften des

Weltalls gewoben, Tat und Offenbarung des ganzen Kosmos ist, wie er uns Heimweg werden kann zu den großen Geheimnissen unsres Seins, so veredelt sich unsre Achtung vor ihm ins Unausdenkliche. Vernehmen wir dann noch, wie unser eigner Leib mit allen seinen Anlagen und Schwächen ein Spiegel ist vergangener Erdenleben, wie er einmal, ehe er in ferner Zukunft endgiltig abgelegt wird, der sichtbare Wille unsrer Seele werden soll, dann vertieft sich auch unsre Verantwortung gegen ihn ins Unüberbietbare. Eine neue Leibeserziehung wird lebendig, vor der alle Körperkultur, auf die das Jahrhundert stolz ist, zur Kümmerlichkeit wird. Ein neues Lebensgefühl wird wach, das im gemeinsamen Schaffen mit den höchsten Mächten des Daseins seine Freude findet.

Was sollen wir aber erst erzählen von dem neuen Verhältnis zur Seele, das wir gewonnen haben? Psychologie, Pädagogik, Philosophie — alles wird ja so gründlich neu, wie man es kaum zu sagen wagt. Absonderlich mögen dem Psychophysiker der Gegenwart Worte erscheinen wie „Empfindungsseele", „Verstandes- und Gemütsseele", „Bewußtseinsseele". Doch nicht eine Erlebnispsychologie alten Stils wird hier geboten, sondern eine Erkenntnispsychologie, die so exakt sein will, wie alle Experimentalpsychologie, aber mit andern Mitteln und Methoden ins Innere dringt. Wer begriffen hat, was es um die Verstandes- und Gemütsseele ist: wie klärt sich dem das französische Mittelalter auf, das in Scholastik und Mystik, in Abälard und Bernhard von Clairvaux seine Doppelgröße entfaltet. Wer unterscheiden kann zwischen Empfindungsseele und Bewußtseinsseele: wie erhellt sich dem aus der Tiefe die Verschiedenheit zwischen der italienischen Musik Rossinis und der deutschen Musik Beethovens, Wagners, wo ein Ich sich in der Tonsprache auszusprechen sucht über seine Welt! Wer die Entfaltung der Bewußtseinsseele und des Ich in der Bewußtseinsseele als den Sinn unsrer Zeit erfaßt hat: wie erleuchtet sich dem die Entwicklung von Shakespeare, wo eine reiche Welt in der Seele herrlich gegenständlich wird, zu Goethe, wo nun ein Ich sich frei spiegelt in dieser gegenständlich reichen Welt! An ihrer Pädagogik mag sich diese Psychologie bewähren. Uns scheint, durch die klaren Einblicke, die hier errungen sind in das Werden der Menschenseele und der Mensch-

heitsseele, wird auch zum erstenmal eine wissenschaftlich sichere und tiefgründige Pädagogik möglich, der gegenüber Herbart bald wie Mittelalter anmuten wird. Und neben der Jugenderziehungslehre tritt eine Selbsterziehungskunst ans Licht, die von der einfachen Gedankenbeherrschung und Gefühlserziehung bis zur Eroberung der höchsten Geistesherrlichkeit erhebende Wege führt. Auch alle Philosophie über die Seele ändert sich und wird — eben zur Anthroposophie. Es war schwer geworden, dem zu glauben, was noch die deutsche idealistische Philosophie über Seele und Unsterblichkeit verkündigt hatte, wenn man einen hohlen Schädel in der Hand hielt und die wissenschaftliche Erfahrung, wie die Seele vom Gehirn bedingt ist, im Kopf trug. Stille wurde es darum über die „Seele". Uns ist zum Erlebnis geworden, daß das Gehirn nicht der Sitz der Seele ist, daß der menschliche Geist sich nur zum Zweck eines bestimmten Bewußtseins des Gehirns bedient, daß er aber durchaus das Gehirn in Ruhe setzen und für sich selbst leben kann. Mag dies dem Normalwissenschaftler heute noch wie Wahnwitz klingen, es ist doch klare Erfahrung, die wir erst aussprechen, nachdem wir sie vielhundertmal geprüft haben.

Durch dies alles ändert sich auch unser Verhältnis zur Zukunft. Was bedeutet es allein, Anlagen im Menschenwesen zu schauen, deren Ausbildung erst eine ferne Zukunft bringen kann! Das bannt die Furcht vor dem Verfall und erweckt frohe Zuversicht für das Menschengeschlecht. Das bringt allem Hoffen und Streben der Kultur erst die gesunde Grundlage. Wenn aber diese Zukunft auch unsre Zukunft ist, die unsre erste eigene Schöpfung sein soll, dann regen sich Kräfte der Verjüngung, wie sie nur in einer ganz großen Hoffnung schlummern. Was über diese nähere und fernere Zukunft der Menschheit im einzelnen Steiner zu sagen hat, bis zu der Weltenwende, wo unser Planet, unbrauchbar geworden, seine Bewohner endgiltig in geistigere Daseinsweisen entläßt — und darüber hinaus, schmeckt so wenig nach übler Weissagung, ruht so fest auf Erkenntnis von Weltgesetzen und Seelengesetzen, besteht so sicher vor der Vernunft wie vor dem Wunsch der Seele nach dem Ideal, daß Leben und Streben dabei ihr Wohl finden. Das Gemälde, das Steiner vom Leben nach dem Tod entrollt, will ganz besonders nicht als Romanphantasie genommen sein

oder als Philosophenspekulation, sondern als strenger Bericht eines Sehenden in höheren Welten. Wenn hier erzählt wird vom Aufsteigen der Seele durch Lebensrückblick und Leidenschaftsläuterung bis zum höchsten Gottschauen, zu dem sie reif geworden — gewiß, man kann das alles ablehnen von seinem kirchlichen oder wissenschaftlichen Dogma aus. Wer aber dies Bild ruhig betrachtet, findet immer Neues, was sich dem denkenden Verstand empfiehlt und der moralischen Forderung. Eine eigene Freude ist die Entdeckung, wie hier alles zu seinem Recht kommt, was Geist und Seele der Menschheit je über das Jenseits geahnt haben, das Nirwana der Buddhisten wie der Himmel der Christen, das Kamaloka der Inder wie das Fegfeuer der Katholiken, die Hadesfurcht der Griechen wie das Walhallsehnen der Germanen, die Seligkeitshoffnung des Pietisten wie der Auflösungswunsch des Pantheisten, das „Gottesreich auf Erden" wie die Enderlösung in einer „neuen Welt", die Mysterienahnung Platos wie die majestätische Geistesschau Dantes. Als Einheit, nicht kunstvoll zusammengedacht, lebt dies alles vor uns auf. — Der dies schreibt, hatte sich, ehe er Steiner kannte, aus der Beobachtung des Kulturlebens folgende Schlüssel gezogen. Nietzsche hat recht mit dem Wort: „Wenn der religiöse Glaube abnimmt, lernt der Mensch sich als flüchtig begreifen und unwesentlich; dann wird er aber notwendig dabei schwach, er übt sich nicht mehr so im Erstreben und Ertragen, er will den gegenwärtigen Genuß, er hat keinen Grund mehr zu warten und macht sich das Leben leicht." Wie aber die Menschheit ohne Jenseitsglauben nicht leben kann, so kann sie auch nicht mehr leben mit dem Jenseitsglauben der protestantischen Dogmatik oder der deutschen Philosophie. Er hat zu wenig Kraft der Anschauung und der Empfindungserfüllung, um gegenüber dem stärkeren Eindruck der äußeren Wirklichkeit noch standzuhalten, er verbindet sich zu wenig mit unsrem heutigen Wissen über Natur und Seele, er hat kein volles Ja zur Arbeit an der Weltkultur. Der moderne Individualitätsgedanke erträgt die groben Kategorien Himmel-Hölle nicht mehr und fordert unendliche Vielgestaltigkeit der Schicksale. Der moderne Kausalitätsgedanke möchte „Gerechtigkeit" und „Gericht" nicht bloß versprochen hören, sondern in tiefen Weltgesetzmäßigkeiten anschauen, wie alles Tun weiter wirkt. Der

moderne Evolutionsgedanke verlangt, statt der wunderhaften Verwandlung in einen Seligkeitszustand, mit Recht nach unendlicher Entwicklung, der Vollendung entgegen. — Alle diese Wünsche fanden sich eines Tages überraschend erfüllt in Steiners kühlen — Forschungsergebnissen. Der Stern, dessen Stellung die Berechnung ergeben hatte, war ohne Berechnung mit dem Fernrohr entdeckt. Hier zum ersten Mal tritt eine Jenseitsanschauung vor die Menschheit, in der Diesseits und Jenseits ganz intim, ganz organisch und ganz harmonisch verbunden sind. Hier ist das Wort Nietzsches in Ehren: „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder!" — und wird doch das Bekenntnis des greisen Goethe nicht verleugnet: „Alle die sind auch für dies Leben tot, die kein andres hoffen!"

Zu höchst aber ist unser Verhältnis zur Überwelt anders geworden. Gerade mit den Religiösen wird es allerdings einen erbittertsten Streit um Steiner geben. Der Theist schaut entsetzt auf die Fülle von Geistern, die bei Steiner ihr Wesen treiben, und versichert uns mit ehrlichem Ernst, daß Gott allein Ein und Alles sei. Er ahnt nicht, daß es wohl etwas Großes ist, wenn man unter einem starken Gotteseindruck lebt, aber etwas Größeres, wenn dieser Gotteseindruck sich zu einer reichsten Gotteswelt entfaltet, und etwas Größtes, wenn die ganze Sinnenwelt zum durchsichtigen Vordergrund wird für eine ungeheure Weltgeistigkeit, in der sich zuletzt der höchste Gott überwältigend offenbart. Der Pietist spricht von Gnade und findet hier nichts als „heidnische Selbsterlösung". Er ahnt nicht, wie sehr alles Geistschauen, und je höher es ist, umsomehr, als Gnade erlebt wird, und wie sehr diese Gnade, wenn sie über einige Anfangsahnungen hinaus sich mitteilen soll, auf eine innerste Mitarbeit des Menschen wartet, und wie sehr gerade dies — Gnade ist. Der Mystiker erschrickt vor der nüchternen Beschreibung höherer Welten und sieht hier das Wesen der Religion aufs schwerste verkannt und bedroht. Er ahnt nicht, wieviel in seinem Gefühlsgenuß ist von Unklarheit und darum Unwahrheit, und wieviel von undurchschauter Selbstliebe. Er ahnt nicht, wie dringend die Religion selbst der Erlösung bedarf vom Egoismus, durch ein objektiveres Geist-Werden, wie machtvolle Empfindungen aber in die Seele einströmen gerade aus einem wahren, reinen Geist-Schauen. — Die Zukunfts-

religiosität, die den Kampf mit den Gegenwartsreligiösen zu bestehen hat, wird von einer viel größeren inneren Aktivität sein und von einer gewissen unegoistischen Hehre, vor allem aber geistesklar und gottesüberreich. Und diese Zukunftsreligiosität, obwohl sicher angeschlossen an alles Wissen und Forschen des Menschengeistes, wird dennoch nichts andres sein als eine neue Entwicklungsgestalt des Christentums. Es sind Stunden reiner Andacht gewesen, als uns die erhabenen Einsichten der Inder gedeutet wurden, besser als diese heute selber es vermöchten, und als zugleich ein mächtiges, freies Ringen vor uns anhob um ein großes Neu-Verstehen der Christustatsache, aus einem allergewaltigsten Menschheitswissen heraus. Es war uns, als ob rings um uns ein Menschheitstempel aufsteige, hoch und weit, in dem das Christentum Frieden schließt mit der Weltkultur, und mit einem großen, gütigen Verstehen alle Menschheitsreligionen in sich aufnimmt. —

Das alles sind Andeutungen. Fühlt man aus ihnen, was uns der Mann bedeutet, von dem hier die Rede ist, und wie stark uns die Frage bewegt, ob sich die Menschheit mit uns bemühen will? In diesen Jahren hat ein Buch vom „Untergang des Abendlandes" die gebildete Welt Deutschlands in Angst und Bann gehalten. Man hätte den Aufgang eines Morgen-Landes erleben können. Soll die Nachwelt von den geistigen Menschen Deutschlands sagen, daß sie nach der falschen Richtung blickten, während „der Initiator eines neuen Kulturwillens" unter ihnen war?

Größtes ist geschehen zu unsrer Zeit in der äußeren Weltgeschichte. Sollte demgegenüber Größtes auch geschehen sein irgendwo in den Reichen der Innerlichkeit? Trübstes ist dem deutschen Volk beschieden wie kaum einem Kulturvolk der Neuzeit. Sollte demgegenüber Lichtestes, Hehrstes, Frohstes auch kommen wollen aus der Welt des Geistes, gerade in diesem Volk, zum Wohl der ganzen Menschheit? Vor allem die deutsche Jugend müßte aufjauchzen, wenn ihr Leben in solches Licht gerückt werden könnte. Ihr vornehmlich und allem, was Jugend in sich hat, dieses Erlebnis zu erschließen, zum Dank dafür, daß es uns selbst gegeben ist, dieser Wunsch ist unsres Buches Seele.

Rudolf Steiner und die Philosophie

von

Richard Erikſen

Alle Wiſſenſchaft wäre nur Befriedigung müßiger Neugierde, wenn ſie nicht auf die Erhöhung des Daſeinswertes der menſchlichen Perſönlichkeit hinſtrebte. Rudolf Steiner

Kann man von der Philoſophie unſerer Zeit ſagen, daß ſie für das Kulturleben der Gegenwart eine richtunggebende Bedeutung hat, daß ſie imſtande iſt, in den Menſchen unſerer Zeit ein ſolches Verſtändnis zu erwecken für das Verhältnis zwiſchen Menſch und Welt, daß dadurch die Kulturentwickelung aus dem heutigen Chaos in geſunde geiſtige Bahnen hineingeführt werden kann? Leider nicht. Die Ohnmacht und Zerſplitterung der heutigen Philoſophie iſt oft geſchildert worden. Sie ergeht ſich in ſcharfſinnigen Begriffs- und Wortanalyſen oder in pſychologiſchen Spezialunterſuchungen, deren Wert ganz gewiß nicht beſtritten werden ſoll, durch die aber nicht die Geiſtesfähigkeiten ſich bilden können, aus denen ein wirklich ſchöpferiſches Geiſtesleben erblühen kann.

Schon im Anfang ſeiner ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit betont Dr. Rudolf Steiner, daß die Philoſophie nur in tätigem Zuſammenhang mit dem pulſierenden Kulturleben ihre wahre Aufgabe löſen kann. Er ſchreibt 1886 in ſeinem Buch „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheſchen Weltanſchauung“, in dem die Grundzüge ſeiner Philoſophie ſchon zu finden ſind, das folgende: „Man muß ſich immer vor Augen halten, daß es ſich nie darum handeln kann, erſt künſtlich ein geiſtiges Bedürfnis zu erzeugen, ſondern allein darum, das beſtehende aufzuſuchen und ihm Befriedigung zu gewähren. Nicht das Aufwerfen von Fragen iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, ſondern das ſorgfältige Beobachten derſelben, wenn ſie von der Menſchennatur und der je-

weiligen Kulturſtufe geſtellt werden, und ihre Beantwortung. Unſere modernen Philoſophen ſtellen ſich Aufgaben, die durchaus kein natürlicher Ausfluß der Bildungsſtufe ſind, auf der wir ſtehen, und nach deren Beantwortung daher niemand fragt. An jenen Fragen aber, die unſere Bildung vermöge jenes Standortes, auf den ſie unſere Klaſſiker gehoben, ſtellen muß, geht die Wiſſenſchaft vorüber. So haben wir eine Wiſſenſchaft, nach der niemand ſucht, und ein wiſſenſchaftliches Bedürfnis, das von niemandem befriedigt wird (Grundlinien einer Erkenntnistheorie uſw. S. 3).

Dieſe Worte beleuchten hell die wiſſenſchaftliche Philoſophie unſerer Zeit auf der einen Seite, und das ganze wiſſenſchaftliche Streben Steiners auf der anderen Seite, wie es ſich durch Philoſophie zur Geiſteswiſſenſchaft emporgearbeitet hat und in ſchöpferiſche Kulturtaten ausläuft, wie z. B. das „Goetheanum" in Dornach, die Eurhythmie und die Erneuerung der Erziehung und des ſozialen Lebens es ſind. Nicht ein künſtlich-abſtraktes wiſſenſchaftliches Bedürfnis will Steiner befriedigen, ſondern ein wiſſenſchaftliches Bedürfnis, das aus den tieftreibenden Impulſen der Menſchheitsentwickelung für unſere Zeit emporſteigt. Daher geht er an erkünſtelten Wort- und Begriffsfragen vorbei und richtet ſein Augenmerk ausſchließlich auf Fragen, welche mit der ganzen Einſtellung des modernen Menſchen Welt und Leben gegenüber zuſammenhängen.

Es muß aber betont werden, daß Steiner nicht zu den Philoſophen gehört, welche zwar das Gefühl haben, daß ſie aus einem hohlen Begriffsdenken herauskommen müſſen, die aber — um dieſes Ziel zu erreichen — verſuchen, um das Denken und die wiſſenſchaftliche Erkenntnis herumzukommen und daher enden in einem bloßen Anſtarren der mehr oder weniger blinden Lebensimpulſe, was ja ebenſo unfruchtbar iſt, wie eine abſtrakte Begriffs- und Wortſpalterei. Von Anfang an iſt Steiner davon überzeugt, daß das Bedürfnis, aus welchem unſere Zeit ihre Lebensfragen ſtellen muß, ein wiſſenſchaftliches iſt und daß der Weg zur Geſundung des kulturellen Lebens durch Wiſſenſchaft und Denken hindurchzugehen hat. Die Kulturtaten der Vorzeit ſind gewiß in hohem Maße aus einem inſtinktiven Lebensimpuls herausgeboren. Aber wer die Entwickelung der

Menschheit überschaut, muß gestehen, daß die bewußte Erkenntnis in unserer Zeit eine immer größere Bedeutung für das Kulturleben bekommt, und daß die Kulturtaten der Zukunft daher aus solcher Erkenntnis hervorgehen müssen. Zu einer gesunden Entfaltung des Kulturlebens ist es notwendig, daß alle tieferen geistigen Kräfte des Menschen sich sozial betätigen können. Und der Weg zur Erweckung dieser tieferen Geisteskräfte geht heute durch die Erkenntnis.

Steiner wendet sich daher zunächst zur philosophischen Erkenntnistheorie als zu einem Lebensproblem unserer Zeit. Es gilt zuerst die Erkenntnis lebendig zu machen und ihre organischen Entwickelungskräfte aufzuzeigen. Dann wird man auch den Weg zu einer Erneuerung des Kulturlebens finden können. Das Erkenntnisleben unserer Zeit ist aber lahmgelegt oder in absterbende Bahnen hineingeführt. Das hängt in erster Linie mit der ganzen Vorstellungsart zusammen, von welcher die moderne Naturwissenschaft sich beherrschen läßt. Denn diese Vorstellungsart muß infolge ihrer eigenen inneren Entwickelungskonsequenz eine künstliche Kluft herstellen zwischen der äußeren Wirklichkeit und dem sinnlich-geistigen Leben des Menschen. Zusammen mit dieser Vorstellungsart wirken dann auch philosophische Theorien, welche den menschlichen Geist von der Welt isolieren. Das menschliche Ich wird in einer solchen Weise der Welt gegenübergestellt, daß es keine Wege in diese Welt hineinfinden kann. Durch die Philosophie ist dieses Ich gleichsam aus der äußeren Welt heraus zu sich gekommen. In älteren Zeiten war es ja durch ein naives, unbewußt-instinktmäßiges Erkenntnisleben mit der Welt zusammengewachsen. Jetzt ist es aber durch intellektuell-philosophische Selbstbesinnung zum wachen Selbstbewußtsein gekommen, jedoch dadurch zugleich in Denkrichtungen hineingeführt, durch die es sich von der Welt abgesondert sieht. Die ganze Sinnes-, Vorstellungs- und Begriffswelt — um nicht auch vom Gefühl und Willen zu sprechen — wird als subjektives Produkt aufgefaßt und als solches hineingeschoben zwischen das menschliche Bewußtsein und eine Wirklichkeit, die dadurch eigentlich unerkennbar gemacht wird. Aus den Widersprüchen und Sackgassen, welche diese Situation mit sich brachte, gilt es herauszukommen. Das vorurteilslose, kritisch-wahre Bewußtsein, das durch die ganze philosophische und wissenschaftliche

Entwicklung der neueren Zeit angestrebt wird, muß entschieden als ein Gewinn festgehalten werden. Aber aus diesem Bewußtsein heraus muß ein lebendiges Erkenntnisverhältnis zur Welt ausgebildet werden, das Keime zum weiteren Wachsen aus sich hervortreiben kann. Soll das geschehen, muß die Erkenntnisgrundlage der gesamten wissenschaftlichen Forschung — auch der einzelnen Fachwissenschaften — eine Neugestaltung erfahren.

Aus solchen Gesichtspunkten heraus muß man die philosophischen Arbeiten Steiners beurteilen. Es ist ganz verfehlt, innere Widersprüche zu suchen zwischen der Philosophie Steiners und seinen späteren geisteswissenschaftlichen Schriften. Ein solches Unternehmen kann nur festgehalten werden, so lange man die Steinerschen Schriften oberflächlich liest oder sich mit ganz äußerlichen Wortzusammenstellungen begnügt, ohne den inneren Zusammenhang zu erkennen. Aus der Philosophie Steiners führt ein gerader Weg zu der geistig schauenden Erkenntnis, welche seinen späteren Schriften zugrunde liegt. Der große Unterschied zwischen Steiner und den zahlreichen sog. „okkultistischen" oder „theosophischen" Schriftstellern unsrer Zeit liegt ja eben darin, daß er nicht leichtsinnig an der modernen Wissenschaft vorbeigeht, sondern erst nach einer gründlichen Auseinandersetzung mit der ganzen Forschungsart dieser Wissenschaft seine geistigen Erkenntnisse vor die Welt hinstellt. Wäre nicht das sachliche Urteilsvermögen unter den Menschen unserer Zeit so wenig entwickelt, würde dieser Umstand in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden. Was sonst als „Okkultismus" oder „Theosophie" geboten wird, hat keine Ahnung von den tieferen Erkenntnisproblemen, die mit dem geistigen Schauen zusammenhängen, und stellt sich ganz naiv und unbewußt in die Erkenntnisrichtung hinein, welche üblich geworden ist, ohne die Täuschungen zu bemerken, die daraus sich ergeben. Die Nachteile des Alten werden in dieser Weise einfach weiter fortgeschleppt, und von wirklich lebenskräftigen Keimen zu einer gesunden Neugestaltung des Erkenntnislebens kann nicht die Rede sein.

Es würde zu weit führen, in diesem Aufsatz die verschiedenen philosophischen Schriften Steiners einzeln zu behandeln. Wir müssen uns auf gewisse allgemeine Züge beschränken, die ausführlich behandelt sind in „Grundlinien einer Erkenntnistheorie

der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller" (1886), „Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer Philosophie der Freiheit" (1892), „Philosophie der Freiheit" (1894), „Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert" (1901) „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung" (1901). Als das philosophische Hauptwerk muß „Die Philosophie der Freiheit" betrachtet werden, weil im Zusammenhang mit einer besonders eindringlichen und klaren Ausgestaltung der Erkenntnislehre hier gezeigt wird, wie aus der angestrebten Erkenntnis heraus ein wirklich freies Geistesleben und Menschentum hervorwachsen kann. Hier werden auch die großen Weltanschauungsfragen der Philosophie behandelt. Auch nachdem Steiner seine geisteswissenschaftliche Tätigkeit aufgenommen hatte, ist er immer wieder zu philosophischen Fragen in Vorträgen und Schriften zurückgekehrt, woraus hervorgeht, welch großes Gewicht er auf die philosophische Rechtfertigung der anthroposophischen Geisteswissenschaft legt. Im Jahre 1914 wurde „Welt- und Lebensanschauungen", durch wichtige Ergänzungen erweitert, in zwei Bänden neu herausgegeben unter dem Titel „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt". Hier sind alle wichtigeren Persönlichkeiten und Richtungen in der Geschichte der Philosophie zwar kurz, aber selbständig und treffend behandelt. Und der philosophische Entwickelungsgang wird unter neue Gesichtspunkte gestellt, welche den organischen Zusammenhang der Philosophie mit der ganzen geistigen Menschheitsentwicklung hell beleuchten. Eindringliche und umfassende Studien, die sich nicht in Detailkrämerei oder Spezialitätentum verlieren, liegen einem solchen Buche zugrunde. Im Jahre 1916 gab Steiner ein hochinteressantes Buch heraus „Vom Menschenrätsel", wo wieder eine Reihe von bekannten und weniger bekannten Philosophen der neueren Zeit behandelt werden und gezeigt wird, wie man bei ihnen Keime finden kann, welche nur durch die von Steiner geschaffene Geisteswissenschaft zur Entwicklung kommen können. 1917 erschien „Von Seelenrätseln", eine Schrift, in der verschiedene

wichtige psychologische Fragen geisteswissenschaftlich beleuchtet werden. Und 1918 wurde „Die Philosophie der Freiheit“ durch wesentliche Ergänzungen erweitert neu herausgegeben. Während somit durch die früheren Schriften Steiners der philosophische Grund zu seiner Geisteswissenschaft gelegt wird, zeigen seine späteren philosophischen Schriften und Neuausgaben, wie befruchtend und belebend die Geisteswissenschaft für die Philosophie werden kann.

„Durch Erkenntnis zur freien, schöpferischen Tat“ könnte man vielleicht als Motto vor Steiners Philosophie setzen. Soll aber ein solches Motto verwirklicht werden, dann muß die Erkenntnis ebenso organisch in Natur und Welt wurzeln, wie die Tat in Freiheit den erkannten Weltinhalt zur höheren Vollendung führen soll. Die Erkenntnis muß ebenso sinnvoll den Weltprozeß fortsetzen wie die Tat durch freie Einsicht aus der Erkenntnis entspringen muß. Zuerst gilt es daher, den organischen Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Weltprozeß aufzuzeigen. Hier nun kann Steiner die ersten Schritte nicht tun, ohne mit Kant Abrechnung zu halten, weil ja Kant als Hauptrepräsentant einer Denkrichtung dasteht, welche durch allerlei „Erkenntnisgrenzen“ den menschlichen Geist von der Welt isoliert und verhindert, daß seine Erkenntnis in eine lebendig wachsende Entwicklung hineinkommt. Die Erkenntnis hat nach Kant in sich nur die innere Notwendigkeit der intellektuellen Tätigkeit, nicht die Notwendigkeit des eigentlichen Natur- oder Weltprozesses. Und was durch die Erkenntnistätigkeit hervorgebracht wird — die menschliche Wissenschaft — kann sich auf Kantischer Grundlage nur in die Breite ausdehnen durch mechanisches Hinzufügen neuer Stücke genau derselben Art und Prägung. Sie kann nicht organisch zu höheren Stufen hinaufwachsen, wie die Pflanze, welche aus sich die Blüte und die Frucht hervortreibt.

Die Keime zu einer Erkenntnislehre, durch welche Kant überwunden werden kann, findet Steiner in der ganzen geistigen Einstellung und Weltbetrachtung Goethes. Daher entwickelt er zuerst die Grundlinien seiner Erkenntnislehre in Anlehnung an Goethes Weltanschauung. Goethe ist ja in den eben charakterisierten Rücksichten ein Gegenpol zu Kant. „Bei Kant ist die Natur ganz im menschlichen Geiste. Bei Goethe ist der menschliche Geist ganz in der Natur,

weil die Natur selbst Geist ist ... Goethe ist der Ansicht, daß in dem subjektiven menschlichen Erkenntnisvermögen nicht bloß der Geist als solcher sich ausspricht, sondern daß die geistige Natur es selbst ist, die sich in dem Menschen ein Organ geschaffen hat, durch das sie ihre Geheimnisse offenbar werden läßt. Es spricht gar nicht der Mensch über die Natur, sondern die Natur spricht im Menschen über sich selbst" (Rätsel der Philosophie, Bd. I, S. 108—9). Die Wahrheit ist nach Goethe die vom Menschen hervorgebrachte höhere Frucht alles Daseins, in dem „das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern würde" (Goethe in seinem Aufsatz über Winkelmann).

Von der Erkenntnislehre, zu der Steiner durch diese Einstellung kommt, kann man sagen, daß sie idealistisch ist ohne dem Subjektivismus und realistisch ohne einem metaphysischen Materialismus zu verfallen. Sie ist empirisch oder phänomenalistisch und doch nicht antirationalistisch, sie ist rationalistisch und doch nicht antiempirisch. Die Objektivität des Denkens wird gewahrt, aber in einer solchen Weise, daß sie nicht zu abstrakten Begriffskonstruktionen führen kann. Und die Subjektivität der Erscheinungen wird zwar zugegeben, aber in einem solchen Sinne, daß sie außer Stande ist, die Objektivität des Erkennens zu gefährden. Vor allem wird die Erkenntnis vor einer falschen Transzendenz bewahrt, die durch abstrakte Begriffskonstruktionen zustande kommt und z. B. zur Atomistik führt, indem die wahre Transzendenz — um hier diesen philosophischen Ausdruck zu gebrauchen — in einer Richtung gesucht wird, in welcher fortschreitend sie zur konkreten Erkenntnis einer höheren, dem gewöhnlichen Bewußtsein verdeckten Welt kommen kann. Kurz: man findet überall eine gesunde Stellungnahme zu den verschiedenen einseitigen Richtungen, durch die ihre berechtigten Momente zur Anerkennung kommen, was aber nicht durch einen klugen, äußerlich arbeitenden Eklektizismus erreicht wird, sondern sich sachlich durch organische Entfaltung aus voraussetzungslosen Einstellungen ergibt.

So hat z. B. Steiner das Verdienst in „Wahrheit und Wissenschaft" (1892), wo er sich mit Kant auseinandersetzt, auf einen wirklich voraussetzungslosen Ausgangspunkt für die Erkenntnislehre

hingewiesen zu haben. Daß Kants erkenntnis-theoretische Fragestellung von mehreren ungeprüften Voraussetzungen ausgeht und daher nicht eine wahrhaft kritische Besinnung durchführt, ist ja von verschiedenen philosophischen Schriftstellern gezeigt worden. Steiner zeigt nun, daß man zu dem wahren, voraussetzungslosen Ausgangspunkt für die Erkenntnislehre kommt, wenn der Gesichtspunkt der reinen Erfahrung durchgeführt wird, nicht nur den Sinneserscheinungen, Gefühlen und Willensimpulsen gegenüber, sondern auch im Verhältnis zum Denken. Daß Erkenntnis durch Erfahrung und Denken zustande kommt, ist ja für viele Philosophen der Boden, auf dem sie stehen. Aber nur bei Steiner finde ich die Scheidungslinie zwischen Erfahrung und Denken reinlich durchgeführt und zwar in einer solchen Weise, daß sie zugleich ungezwungen eine Verbindungslinie zwischen beiden darstellt.

Voraussetzungslosigkeit dem Erkennen gegenüber gipfelt ja in der Forderung, daß der Erkenntnistheoretiker imstande sein soll, eine Haltung einzunehmen, die gleichsam aller bestimmten, urteilsmäßigen Erkenntnis vorausgeht. Er muß die gewonnene Erkenntnis als ungewonnen betrachten, um das Wie des Gewinnens beurteilen zu können. Das kann ja nicht dadurch erreicht werden, daß er sich in die Unbewußtheit des Säuglings hineinversetzt, aus welcher seine Erkenntnis heraufgewachsen ist. Nicht ein Zurückschrauben ins Unbewußte wird angestrebt, sondern ein Erhobenwerden ins Bewußte, das zu höherer Besinnung führt und die naive Unbewußtheit der bisherigen Erkenntnistätigkeit aufhebt.

Den Ausgangspunkt, welcher dem Erkennen vorausliegt, findet man — zunächst gedankenmäßig und ideell —, wenn man alles, worauf das Bewußtsein gerichtet werden kann — sei es Physisches oder Seelisches, Inneres oder Äußeres, Wirkliches oder Scheinbares, Wahres oder Irrtümliches —, sozusagen auf eine Linie stellt, indem man es nur in der Form des Unmittelbar-Gegebenseins betrachtet. Man bekommt auf diese Weise das unmittelbare Weltbild der reinen Erfahrung, so wie es sich darbietet, ehe es Gegenstand einer erkenntnis-theoretischen Urteilsbildung wird. Und in dieses Weltbild geht dann auch hinein alles, was unser Denken oder Erkennen bisher hervorgebracht hat — alle Begriffe und Ideen z. B. —,

aber nicht als festgehaltene Behauptungen, sondern nur als Gegenstände einer bewußten Wahrnehmung, weil ja alle Behauptungen durch die Betrachtungsform des unmittelbaren Gegebenseins als aufgehoben betrachtet oder unentschieden gelassen werden müssen. Alles, was innerhalb des Horizontes unseres Erlebens überhaupt auftauchen kann: Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Willensakte, Träume, Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe, Ideen, ja sogar das Bewußtsein und das Ich, wird von diesem Weltbilde umfaßt. Aber nichts von alledem hat innerhalb dieses Weltbildes einen bevorzugten Platz im Verhältnis zu anderem, weil alles nur als Unmittelbar-Gegebenes betrachtet wird. Aus diesem Grunde kann dieses Weltbild weder als subjektiv noch als objektiv bezeichnet werden. Denn subjektiv und objektiv sind Prädikate, durch die wir einen Gegenstand im Verhältnis zu anderen Gegenständen urteilsmäßig bestimmen, und durch jede solche Bestimmung wird der unmittelbare Wahrnehmungscharakter des gegebenen Weltbildes schon aufgehoben. In diesem Weltbilde sind „subjektiv" und „objektiv" wie alles andere — auch das Ich und das Bewußtsein — nur etwas der bewußten Wahrnehmung Gegebenes. Das unmittelbare Weltbild geht der Sonderung zwischen subjektiv und objektiv voraus.

Wie kommen wir nun über dieses unmittelbare Weltbild hinaus? Das kann nur geschehen durch die Idee des Erkennens, die sich in unserem Unbefriedigtsein mit dem Unmittelbar-Gegebenen ausdrückt und zum Denken treibt, wodurch wir Begriffe und Ideen hervorbringen, die wir verwenden können, um urteilsmäßig die Verhältnisse zwischen den einzelnen Teilen des gegebenen Weltbildes zu bestimmen. Ohne das Erkenntnisbedürfnis kommen wir nicht zum Denken über das gegebene Weltbild. Auch das Ich oder das Bewußtsein würde ohne dieses Erkenntnisbedürfnis etwas Nur-Gegebenes bleiben. Daher kann es erkenntnistheoretisch nicht richtig sein, von dem Unmittelbar-Gegebenen zum Ich oder zum Bewußtsein überzugehen. Die Aufgabe ist nicht die, das Erkennen vom Bewußtsein oder vom Ich aus zu bestimmen, sondern umgekehrt die, das Bewußtsein und das Ich zu bestimmen vom Erkennen aus.

Alles Unmittelbar-Gegebene kann somit nur als Anstoß zum tätig-erkennenden Denken wirken. Und diese erkenntnis-theoretische

Besinnung muß dazu führen, innerhalb des unmittelbar gegebenen Weltbildes eine Sonderung vorzunehmen zwischen dem, was durch dieses Denken hervorgebracht wird, und dem, was schon ohne das Denken sich uns als Unmittelbar-Gegebenes darbietet. Was das Denken hervorbringt, die Begriffe und Ideen, würde nicht ohne unsere denkende Tätigkeit in das gegebene Weltbild hineinkommen können. Erst nachdem wir es selbst hervorgebracht haben, wird es Gegenstand einer reinen Erfahrung oder eines unmittelbaren Wahrnehmens. Das gleiche gilt nicht für die Sinneserscheinungen oder auch für die unmittelbaren gefühlsmäßigen oder willensmäßigen Antriebe. Sie sind uns schon ohne das selbsttätige Denken gegeben, können jedoch nicht ohne das Denken und seine Begriffe in ihrem inneren, gesetzmäßigen Zusammenhange erkannt und verstanden werden.

So muß das einheitliche, unmittelbar-gegebene Weltbild, damit Erkenntnis zustande kommen könne, in eine Zweiheit zerrissen werden, nämlich in das Denken mit den Begriffen und Ideen einerseits und in die Erscheinungen andererseits. Diese Trennung muß stattfinden, weil die Erkenntnis eben in einem bewußten, einsichtigen Verbinden des so Getrennten besteht. Durch die Erkenntnis wird die zerrissene Einheit wiederhergestellt, indem die Begriffe und Ideen auf die Erscheinungen bezogen werden, so daß eine gesetzmäßige innerlich durchschaute und verstandene Wirklichkeit entsteht. So vollzieht sich das Erkennen durch Wahrnehmen und Denken, die von zwei Seiten her aufeinander bezogen werden.

Wie können aber die Begriffe und Ideen, wenn sie durch das Denken hervorgebracht werden, eine objektive Erkenntnis zustande bringen? Muß nicht das selbsttätig Hervorgebrachte als bloß subjektiv betrachtet werden? Steiner zeigt einleuchtend, daß das tätige Hervorbringen mit wahrer Objektivität im Erkennen sehr wohl vereinbar ist. Um die Objektivität des Denkens einzusehen, müssen wir den eigentümlichen Charakter der Erfahrung berücksichtigen, durch die der Inhalt des Denkens uns bewußt wird. Das Denken kann — wie wir gesehen haben — Gegenstand einer unmittelbaren Erfahrung werden, nicht als gegenwärtiges, wohl aber als vollbrachtes Denken. Die Logik ist in diesem Sinne eine reine Erfahrungswissenschaft. Sie kommt durch Beobachtung unserer Denkprozesse zu-

stande. Das Denken ist sich selbst unmittelbar durchsichtig. Aber was wir durch dieses Durchschauen des Denkens unmittelbar erfahren, ist schon in sich selbst *ein gesetzmäßiger Zusammenhang*, während der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den Erscheinungen sich der unmittelbaren Erfahrung verhüllt und erst offenbar wird durch die Begriffe, die wir durch das Denken auf die Erscheinungen beziehen. Was wir in den Erscheinungen erst *suchen* müssen — den gesetzmäßigen Zusammenhang —, das wird durch das Denken, indem es sich selbst beobachtet, unmittelbare Erfahrung. Im Denken enthüllt sich uns also direkt eine *objektive* Gesetzmäßigkeit, und die bloß gegebenen Erscheinungen können wir nur zu *objektiver* Wirklichkeit erheben dadurch, daß wir sie mit dieser Gesetzmäßigkeit durchsetzen. Durch unsere eigene Tätigkeit geben wir sozusagen nur die Gelegenheitsursache her, durch welche der Inhalt des Denkens sich entfalten kann in Beziehung auf die Erscheinungen. Was wir durch die Denktätigkeit zu den Erscheinungen hinzufügen, ist daher nicht etwas Subjektives, das uns von der Welt entfernt, sondern etwas Objektives, das uns mit der Welt verbindet.

Der Gedankeninhalt und der Wahrnehmungsinhalt bilden einen Gegensatz dadurch, daß der Wahrnehmungsinhalt uns von außen gegeben ist, während der Gedankeninhalt von innen zum Vorschein kommt. Die Form, in welcher der Gedankeninhalt dem Denken sich eröffnet, nennt Steiner *Intuition*. Sie ist für das Denken dasselbe, wie die Beobachtung für das Wahrnehmen. Die eigentliche Quelle unserer *Begriffe* ist die Intuition. „Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, so lange wir nicht in unserem Innern die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen. Wie der Farbenblinde nur Helligkeitsunterschiede ohne Farbenqualitäten sieht, so kann der Intuitionslose nur unzusammenhängende Wahrnehmungsfragmente beobachten" (a. a. O. S. 97—98). Wenn eine Wahrnehmung am Horizont des Bewußtseins auftaucht, wird das Denken, wenn es in Tätigkeit tritt, eine Intuition oder einen Begriff mit der Wahrnehmung verbinden. Verschwindet die Wahrnehmung,

5

so bleibt die Intuition, aber behaftet mit der Beziehung auf die verschwundene individuelle Wahrnehmung. Durch diese individualisierende Beziehung wird der Begriff *Vorstellung*.

Weder der Begriff allein, noch die Wahrnehmung allein kann somit die von der Erkenntnis angestrebte Wirklichkeit erreichen. Beide müssen sich von zwei Seiten her ergänzen. Eine Wissenschaft, die nur Wahrnehmungen *beschreibt*, ist eine Halbheit, ebenso wie eine Wissenschaft, welche bloß mit abstrakten Begriffen operiert, die in den Wahrnehmungen keine entsprechenden Ergänzungen finden.

Warum aber — kann man fragen — müssen wir die Wahrnehmungen mit Begriffen ergänzen? Worin liegt unsere objektive Berechtigung dazu? Diese Fragen führen uns zu einem entscheidenden Punkte in Steiners Erkenntnislehre, welcher die weittragendsten Folgen hat. Alles kommt hier darauf an, wie die Wahrnehmungen oder Erscheinungen, deren Verhältnis wir durch die Begriffe bestimmen, aufgefaßt werden. Die gewöhnliche Auffassung ist ja die, daß die Erscheinungen — z. B. die qualitativ bestimmten Sinnesobjekte — durch eine subjektive seelische *Zutat* zu einem äußeren Reize zustande kommen, welchen man auf unwahrnehmbare äußere Vorgänge — Äther- oder Luftschwingungen, zuletzt atomistische Prozesse — zurückführt. Dadurch tritt eine Subjektivierung der Erscheinungen ein. Sie werden allmählich ganz in das Subjekt hineinverlegt und bilden zuletzt eine unüberbrückbare Kluft zwischen Ich und Welt. Auch unsere Begriffe, welche sich nur auf Erscheinungen beziehen können, verlieren dadurch ihre objektive Bedeutung. Das Erkennen wird eigentlich ein vergebliches Tun, weil es durch die Phänomene und Begriffe nicht das „Ding an sich“ oder das wirkliche Weltgeschehen erreichen kann. Und es wird ein überflüssiges Tun, weil die Wirklichkeit schon fertig ist ohne das Erkennen und die Erkenntnis keine Bedeutung für den Weltprozeß erhalten kann.

Diese Situation kehrt sich durch Steiners Erkenntnislehre um. Die Erscheinungen entstehen nach Steiner nicht dadurch, daß wir subjektiv etwas zu dem äußeren Weltgeschehen hinzufügen, sondern dadurch, daß wir diesem Weltgeschehen unbewußt etwas rauben, etwas in ihm zum *Auslöschen* bringen. Das Weltgeschehen erreicht uns durch die Erscheinungen wirklich, aber es erreicht uns in einer Form,

durch die es sozusagen zu einer Halbheit reduziert worden ist. Dadurch bekommt das Denken — oder das von innen stammende tätige Erkennen — den Sinn, diese Halbheit so zu ergänzen, daß eine ganze Wirklichkeit entsteht. Die Berechtigung, mit der wir unsere Begriffe zu den Erscheinungen hinzufügen, liegt in der Reduziertheit, in welcher die Wirklichkeit durch die Erscheinungen an uns herantritt. Eben diese Reduziertheit machte die Erscheinungen als solche rätselhaft und fordert das tätig-denkende Erkennen heraus.

Die Erscheinungen sind subjektiv nicht in dem Sinne, daß sie ein subjektives Produkt sind oder eine subjektive Zutat zum Weltgeschehen, sondern in dem Sinne, daß ihnen etwas fehlt, was zur objektiven Wirklichkeit gehört. Als ein subjektivierendes Moment wirkt ja auch der Umstand, daß die Erscheinungen durch den Standort des einzelnen wahrnehmenden Menschen im Weltgeschehen bestimmt sind. Die Subjektivität, die aus solchen Tatsachen hervorgeht, wird durch die Begriffe des Denkens ausgeglichen.

Das Auslöschen, durch welches die Erscheinungen aus dem Weltgeschehen für das Bewußtsein hervortreten, wird durch die menschliche Organisation bewirkt, welche das Wahrnehmen des Weltgeschehens bedingt. Soll Wahrnehmen zustande kommen, dann muß ja eine künstliche Scheidewand zwischen Mensch und Welt errichtet werden, und an dieser Scheidewand kann der Mensch nur wahrnehmen, was sich der hier auftretenden, relativ passiven Wahrnehmungsform fügt. Das heißt: Nur was sich als etwas Passiv-Unmittelbares, etwas Passiv-Gegebenes darbieten kann, wird dem Menschen hier zum Bewußtsein kommen. Was dieser Wahrnehmungsform widerstrebt, wird unbewußt ausgelöscht. Sonst kann ein Bewußtwerden der äußeren Welt nicht zustande kommen.

Das Auslöschen geschieht also, damit eine bewußte Wahrnehmung in ihrer ersten passiven Form zustande kommen kann. Soll die Welt als Wahrnehmung erlebt werden, muß sie ja durch die menschliche Organisation wahrnehmbar gemacht werden, d. h. sie muß des innerlich Wesenhaften entkleidet, beraubt werden, um an der Scheidewand der Sinne als Phänomen hervortreten zu können. Es ist sozusagen nur die Außenseite des Weltgeschehens, welche passiv wahrnehmbar ist. Das Innerlich-Wesenhafte entzieht sich dieser Wahrneh-

mungsform und kann nur durch innere aktive Tätigkeit zum Bewußtsein kommen. Wie die Sinneswahrnehmung aus diesem Gesichtspunkte aufzufassen ist, hat Dr. W. J. Stein ausgeführt in dem letzten Teile seiner Schrift: „Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt."

Was sich innerhalb der Welt oder des Weltgeschehens abspielt, kann nicht alles auf einmal oder in derselben Weise zum Bewußtsein kommen. Der Mensch muß, um erkennen zu können, innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens unbewußt durch seine Organisation eine Trennung vornehmen zwischen dem, was passiv wahrgenommen werden kann, und dem, was selbsttätig hervorgebracht werden muß, um zum Bewußtsein zu kommen. Was im Weltgeschehen ursprünglich verbunden ist, muß in dieser Weise durch die menschliche Organisation getrennt werden, weil das Erkennen sich nicht auf seine Art in Besitz oder Verbindung setzen kann, wenn es nicht zuerst das Verbundene trennt, um nachher selbsttätig das Getrennte zusammenzufügen.

Der Schein, welcher mit den Sinneserscheinungen verbunden ist, bekommt durch diese Auffassung nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven Charakter. Die Erscheinungen enthüllen uns wirklich, so weit sie reichen, die Welt. Ihr Schein liegt nicht in dem, was sie enthalten, sondern in dem, was sie nicht enthalten und was wir ihnen unbewußt genommen haben, damit es durch innere Tätigkeit uns bewußt werden kann. Nicht nur Raum und Zeit, sondern auch die Sinnesqualitäten werden dadurch einer objektiven Deutung zugänglich. Es bleibt kein Grund mehr dafür vorhanden, als Stütze für die Sinnesqualitäten eine zweite unwahrnehmbare, dahinterliegende Objektivität zu erfinden, welche noch mehr äußerlich als die Phänomene selbst und womöglich ganz qualitätslos sein soll. Durch die Sinnesphänomene führt kein gangbarer Weg zu einer unsinnlichen Materie oder zu unsinnlichen Atomen. Denn er führt in den Widerspruch hinein, Realitäten konstruieren zu wollen, welche die Form der passiven Wahrnehmbarkeit haben sollen, und doch der Qualitäten entkleidet werden, durch die eben diese Form zustande kommt. Was wir durch tätiges Erkennen zu den Phänomenen hinzufügen sollen, müssen wir — wie wir sehen werden — in

einer ganz anderen Richtung suchen. Die Begriffe, die wir durch das gewöhnliche Denken auf die Sinnesphänomene beziehen, enthüllen uns nur das innere Verhältnis, durch das sie einander gegenseitig bedingen: ihren inneren gesetzmäßigen Zusammenhang. Daher müssen die Naturwissenschaften, statt auf einer quantitativ-materiellen, auf einer qualitativ-phänomenalen Grundlage aufgebaut werden. Und diese Grundlage findet Steiner durch Goethe angebahnt. Ein objektiver, rationaler Phänomenalismus muß der Wissenschaft als Ausgangspunkt dienen. Von diesem Ausgangspunkt führt dann ein gerader Weg in die Geisteswissenschaft hinein, welche auf tätigem Erkennen beruht, durch welches geistige Realitäten erfaßt werden müssen.

In der unorganischen Natur werden die Phänomene in Urphänomene aufgelöst, d. h. Vorgänge, deren notwendiger Zusammenhang mit anderen Vorgängen eingesehen wird. So wird das Notwendige innerhalb der Phänomene selbst gefunden, ohne daß man über die Erscheinungswelt hinausgeht. Das Denken bezieht nach Maßgabe der von ihm produzierten Formen gewisse Phänomene aufeinander, ohne daß es dadurch von sich aus das bestehende Verhältnis konkret bestimmt. Es wartet ja ab, was durch die Herstellung des Bezuges von selbst sich ergibt und hat bloß die Aufgabe, die Phänomene in solche Beziehungen zu bringen, daß ihre Gesetzmäßigkeit ersichtlich wird. Das Urphänomen ist mit dem objektiven Naturgesetz identisch.

Was nun das Urphänomen ist für die unorganische Welt, ist der Typus für die organische. Der Typus ist kein einzelnes sinnliches Lebewesen, auch kein eingefrorener Begriff, sondern eine flüssige geistig-ideelle Form, die unendlich viele lebensfähige Gestaltungen annehmen kann, so wie das Naturgesetz unendlich viele einzelne Erscheinungen regelt. Aus dem allgemeinen Typus, welcher nur die innere Gesetzmäßigkeit seiner eigenen Teile bestimmt, können die besonderen organischen Formen abgeleitet werden durch eine rationelle Organik. Und die in der Erfahrung auftretenden organischen Wesen müssen dann mit irgendeiner solchen Ableitungsform zusammenfallen.

Um die Typen der organischen Welt zu finden, muß das Denken eine viel intensivere Tätigkeit entfalten als die, welche genügt,

um die Urphänomene oder Naturgesetze der unorganischen Welt zu erkennen. Man kann sagen, daß die Intuition, welche das Denken zur Erkenntnis der unorganischen Natur entfaltet, nur formal ist, weil die Sinne den Inhalt liefern. Zur Auffindung eines Typus in der organischen Natur muß aber die Intuition viel mehr inhaltlich werden. Sie muß durch produktive Tätigkeit auf sich nehmen, was für die unorganische Natur die Sinne besorgen, d. h. das Denken muß anschauend werden. So kommen wir hier zu einer Intuition, die sich nicht vom Denken abwendet, sondern durch Steigerung der Denkkräfte zur produktiven Anschauung des Wesenhaften zustande kommt.

Muß somit das Denken (oder die Urteilskraft) schon tätig-anschauend werden, um das Wesenhafte in den organischen Formen zu ergreifen, so gilt dies offenbar noch mehr, wenn es sich um die Erkenntnis der menschlichen Seele oder des menschlichen Ich handelt. Der Typus steht noch einer Reihe von Einzelformen gegenüber. Im menschlichen Individuum ist das Allgemein-Umfassende unmittelbar im Einzelwesen tätig. „Nicht eine Ausgestaltung seiner Idee ist das menschliche Einzelwesen, sondern die Ausgestaltung derselben. . . . Was der Geist als Einheit in der vielgestaltigen Wirklichkeit findet, das muß er in seiner Einzelheit als unmittelbares Dasein finden. Was er der Besonderheit als Allgemeines gegenüberstellt, muß er seinem Individuum als dessen Wesen selbst zuerkennen" (Grundlinien einer Erkenntnistheorie usw. S. 81). In der menschlichen Persönlichkeit muß das Allgemeine unmittelbar individuell, und das Individuelle ebenso unmittelbar allgemein werden können. Das kann aber nur durch Tätigkeit geschehen, und die psychologische Erkenntnis kommt daher durch ein Vertiefen des Gesetzes in seine eigene Tätigkeit zustande. Für die Psychologie gilt als oberstes Prinzip, was Fichte dahin formuliert hat, daß der Mensch nur insoferne Existenz hat, als er sie sich selbst zuschreibt. Das heißt, die Eigenschaften und Fähigkeiten des menschlichen Geistes muß er durch bewußte Einsicht in sein eigenes Wesen frei in sich setzen. Die Erkenntnis kulminiert in freier Selbstverwirklichung.

Die Erkenntnis ist eine Tätigkeit, durch die die inneren Triebfedern der Natur bewußt oder offenbar werden. Sie ist eine Ausein-

anderſetzung der Natur mit ſich ſelbſt, die ſich im Bewußtſein des Menſchen abſpielt, und durch die ihre wahre Geſtalt und Wirklichkeit zutage kommt. Ohne die Erkenntnis wäre der Weltprozeß unvollendet, die Wirklichkeit halb und ſtumm. Der Weltprozeß ſetzt ſich in der bewußten Erkenntnistätigkeit des Menſchen fort, aber auf einer höheren Stufe, wie das Blätterdaſein der Pflanze ſich in der Blüte fortſetzt. Durch freie Tätigkeit bringt der Menſch im Erkennen die Natur zum Abſchluß. Und wenn dieſe Tätigkeit ſich in ſich ſelbſt vertieft, bringt ſie zu den wahren Quellen ihrer Freiheit vor. Oder richtiger: ſie gewinnt die Möglichkeit einer Verwirklichung der Freiheit oder einer freien Selbſtverwirklichung.

Im zweiten Teile der „Philoſophie der Freiheit" wird das Freiheitsproblem in Verbindung mit der Moralphiloſophie behandelt. Die verſchiedenen Motive, Triebfedern und charakterologiſchen Anlagen, welche dem menſchlichen Handeln zugrunde liegen, werden beurteilt, und es wird gezeigt, daß die wahre, freie Sittlichkeit nicht in der Befolgung allgemeiner Normen beſteht — denn ſolche Normen ſtehen noch in einem abſtrakt-äußerlichen Verhältnis zu dem individuellen Geiſt —, ſondern in der Verwirklichung konkret-moraliſcher Intuitionen, welche für den einzelnen Fall im menſchlichen Geiſte aufleuchten müſſen. Wer nur nach beſtimmten ſittlichen Normen handelt, der verwirklicht nur die in ſeinem Moralkodex ſtehenden Prinzipien, nicht ſich ſelbſt. Die wahrhaft moraliſche Handlung entſpringt nicht einem von vornherein auf beſtimmte Erlebniſſe bezogenen Sittlichkeitsprinzip, ſondern einer reinen Intuition, welche ſich am einzelnen Fall entzündet und ſich auslebt in Liebe zu dem Objekt, das durch die Handlung verwirklicht werden ſoll. Nur wenn ich meiner Liebe zu dieſem Objekte folge, bin ich es ſelbſt, der handelt. Man kann dies einen ethiſchen Individualismus nennen, weil das Maßgebende im Auffinden von entſprechenden, ganz individuellen Intuitionen beſteht. Man muß aber verſtehen, daß wir uns hier auf einer moraliſchen Höhe befinden, wo der Individualismus nicht Chaos oder Krieg bedeutet, weil die reine Intuition uns mit einer Ideenwelt verbindet, welche in allen Menſchen eine Einheit iſt, wenn ſie ſich auch in dem einen Menſchen anders ausleben muß als im anderen. „Der Unterſchied zwiſchen mir und meinen

Mitmenſchen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verſchiedenen Geiſteswelten leben, ſondern darin, daß er aus der uns gemeinſamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich." „Nur der ſittlich Unfreie, der einem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, ſtößt den Nebenmenſchen zurück, wenn er nicht dem gleichen Inſtinkt oder dem gleichen Gebot folgt." Wer wirklich aus der Ideenwelt ſchöpft, wird ſich dadurch harmoniſch in die Geiſteswelt einfügen, weil er ein Glied der gemeinſamen Ideenwelt individualiſiert, durch dieſelbe Tätigkeit, die er im Erkennen in der Richtung auf das Allgemeine ausübt. Das automatiſche Handeln nach natürlichen Trieben und Inſtinkten und das gehorſame Handeln nach ſittlichen Normen ſind nur notwendige Vorſtufen zur wahren, freien Sittlichkeit. Die Verwirklichung dieſer Sittlichkeit iſt durch die Entwicklung unſrer moraliſchen Phantaſie bedingt, welche ſich über das abſtrakt-moraliſche Denken zum konkret-ſittlichen Schauen erhebt. Nur durch eine ſolche moraliſche Phantaſie kann der Menſch ſeine Freiheit verwirklichen. „Die Natur macht aus dem Menſchen bloß ein Naturweſen, die Geſellſchaft ein geſetzmäßig handelndes. Ein freies Weſen kann er nur aus ſich ſelber machen."

Wir ſehen: Hier haben wir es mit einer Auffaſſung des Denkens zu tun, welche nicht bei verdünnten, lebensfremden Abſtraktionen als den höchſten Betätigungsformen des Denkens ſtehen bleibt, ſondern die im Denken liegende konkret-ſchauende Kraft aufſucht, welche in das wirkliche Leben hineinführt. Es wird dem Denken ein Entwicklungsweg angewieſen, welcher nicht zur abſtrakten Iſoliertheit von der Welt, ſondern zu einem wachen und tätigen Wahrnehmen der treibenden Weltkräfte führen muß. Und die Intuition, die hier lebendig aus dem Denken hervorſprießt, iſt keine nebelhafte Gefühlsintuition, wie ſie es bei Henri Bergſon werden muß, ſondern die im Denken ruhende, ſich ſelbſt durchſichtig und ihrer ſelbſt mächtig gewordene Wahrnehmungs- und Betätigungskraft.

Dieſe Intuition wird weiter innerlich mit der Freiheit verbunden, die dadurch verwirklicht wird, daß der Menſch ſich über ſeine Perſönlichkeit als Naturprodukt und als geſellſchaftliches Produkt erhebt zu einer in wahrer Erkenntnis wurzelnden

schöpferischen Ausübung der Geistestätigkeit. Frei wird man nur durch ein inneres Erwachen, das zugleich die Seelentätigkeit zu einem höheren Niveau erheben muß. Und die Frage entsteht: Wird nicht ein Mensch, der in dieser Weise innerlich wirklich erwacht, zugleich einer neuen und höheren Welt gegenüberstehen? Werden nicht die Geistesfähigkeiten, welche den Menschen innerlich befreien, zugleich seine Erkenntnis erhöhen und erweitern? Dies führt uns zum Transzendenzproblem, zur Frage nach der Erkenntnis der geistigen Welt, die sich der gewöhnlichen Erkenntnis verbirgt.

Wenden wir uns nun zu dem metaphysischen Problem oder dem Transzendenzproblem, so ist es von vornherein klar, daß aus einer solchen Philosophie heraus kein Versuch gemacht werden kann, dieses Problem durch abstrakte Begriffskonstruktionen zu lösen. Wenn es eine Welt gibt, welche jenseits der gewöhnlichen Erkenntnis durch Sinne und Verstand liegt, so muß es möglich sein, durch Weiterentwicklung der tätigen Erkenntniskräfte diese Welt in eine diesseitige verwandeln. Die Jenseitigkeit dieser Welt kann ja nicht darin liegen, daß wir real von ihr ausgeschlossen sind, sondern nur darin, daß wir unbewußt unsere fortwährend stattfindende Wechselwirkung mit ihr für unsere bewußte Auffassung auslöschen. Das tätige Erkennen hat ja die Aufgabe, diese Auslöschung auszugleichen. Und wenn wir dies für unsere Welt durch die Begriffe und Ideen des gewöhnlichen Denkens tun können, so liegt offenbar die Möglichkeit offen, auch weitere tätige Erkenntniskräfte zu entwickeln, durch die die sogenannte jenseitige Welt erkennbar werden kann. A priori können keine Grenzen für die Entwicklung der tätigen Erkenntniskräfte aufgestellt werden. Man kann aber nicht erwarten, daß diese Entwicklung von selbst stattfinden werde. Denn von der passiven Wahrnehmung aus kommt man nur durch Anspannung der Seelenkräfte weiter in Erkenntnis und Entwicklung. Schon um das Denken über die bloß formale zu einer mehr inhaltlichen Intuition zu erheben, ist ja eine intensive Tätigkeit notwendig.

Daß es eine Welt gibt, welche sich dem Erkennen des gewöhnlichen Bewußtseins verbirgt, geht schon aus dem Transzendenzbedürfnis selbst hervor. Man kann dieses Transzendenzbedürfnis mit dem Erkenntnisbedürfnis des gewöhnlichen Bewußtseins vergleichen. Wie

dieſes mehr eingeſchränkte Erkenntnisbedürfnis darauf deutet, daß die paſſiv gegebenen Sinnesphänomene nur eine halbe Wirklichkeit ſind, welche durch Begriffe und Ideen ergänzt werden muß, ſo deutet das weitergehende Tranſzendenzbedürfnis darauf, daß ein tieferes Erkennen der Welt nur erreicht werden kann, wenn der Bereich des gewöhnlichen Bewußtſeins überſchritten wird. Dieſes Tranſzendenzbedürfnis ruft aber viele Täuſchungen hervor, weil man ſich noch nicht klar gemacht hat, in welcher Richtung und Weiſe eine geſunde Befriedigung desſelben geſucht werden muß. Es wird mit allerlei Surrogaten abgeſpeiſt, die es von der geſunden Entwicklungslinie ab in Sackgaſſen oder Abwege hineinführen, und die ihre wahre unbewußte Quelle haben in dem Zurückweichen der Seele vor den Anforderungen, welche das Erwecken der tätigen, überſinnlichen Erkenntniskräfte an ſie ſtellt.

Die Naturwiſſenſchaft wird — wie wir ſchon angedeutet haben — durch eine Umkehrung dieſes Tranſzendenzbedürfniſſes dazu verführt, die jenſeits des gewöhnlichen Bewußtſeins mit ſeinen Sinneswahrnehmungen und Verſtandesbegriffen liegende Welt als eine ſolche zu denken, daß dieſe Sinneswahrnehmungen und Verſtandesbegriffe eigentlich als etwas ganz Unerklärliches und Unmögliches aus der Welt hinausgeworfen werden müßten. In ſeinem Buch „Vom Menſchenrätſel“ zeigt Steiner in einer glänzenden Weiſe, daß die Naturwiſſenſchaft aus ihrer Beobachtung heraus ein Weltbild holt, das durch ſeine eigene Weſenheit gar nicht beobachtet werden kann. Oft iſt ja dargelegt worden, daß die Welt, welche die Naturwiſſenſchaft unſerer tönenden und farbenglühenden Wahrnehmungswelt zugrunde legt, „ſtumm und finſter“ iſt. Aber Steiner betont mit Recht, daß dieſe Welt auch außerſtande iſt, in einem Sinnenweſen Töne und Farben hervorzubringen. „Man ſehe nur die Sache von allen Seiten unbefangen an; man wird ſchon finden: Wäre die Welt ſo, wie die Naturwiſſenſchaft ſie zeichnet: von dieſer Welt würde niemals ein Weſen etwas erfahren. Die Welt der naturwiſſenſchaftlichen Vorſtellungsart iſt allerdings in der Wirklichkeit gewiſſermaßen dort, woher der Menſch ſeine Sinneswelt wahrnimmt; allein ſie wird ohne alles das vorgeſtellt, wodurch ſie für irgend ein Weſen wahrnehmbar ſein könnte. Was dieſe Vorſtellungsart dem Licht,

dem Ton, der Wärme zugrundelegen muß, das leuchtet nicht, tönt nicht, wärmt nicht" (Vom Menschenrätsel, S. 218). Und weil diese transzendente Welt, welche die Naturwissenschaft somit in ein Gebiet jenseits des gewöhnlichen Bewußtseins verlegt, in der Richtung der passiven Wahrnehmbarkeit projiziert wird, erscheint sie notwendig als materiell, während sie in Wahrheit geistig ist und nur durch geistige Tätigkeit erkannt werden kann. Nur wenn das Weltbild, das aus der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart hervorgeht, „so gedacht wird, daß in ihm ein Geistiges lebt, das als Geistiges zum Menschengeiste spricht in einer Art, die erst von dem schauenden Bewußtsein erkannt wird, nur dann wird dieses Weltbild in seiner Berechtigung verständlich" (a. a. O. S. 252). Die naturwissenschaftliche Transzendenz ist ein Versuch, in ein Gebiet jenseits des gewöhnlichen Bewußtseins zu kommen mittelst intellektueller Operationen, welche nur ihre Berechtigung haben, wenn sie dazu verwendet werden, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Sinnesphänomene des gewöhnlichen Bewußtseins zutage zu bringen. Man bleibt noch bei der bloß formalen Intuition stehen und steigt nicht einmal zu jener aktiv schauenden Urteilskraft empor, welche nötig ist, um die Typen oder Urgestalten der organischen Welt zu erkennen.

In einer anderen Richtung wird das Transzendenzbedürfnis getäuscht, wenn der Mensch glaubt, durch mystische Gefühlserlebnisse eine höhere Wirklichkeit erkennen zu können. Der Mystiker meint in dem Gefühlsnebel, den er in sich selbst erzeugt, dadurch, daß er sich von der Welt des gewöhnlichen Bewußtseins zurückzieht, eine höhere, übersinnliche Erkenntnis zu besitzen, während er sich nur in einen Schleier gehüllt hat, welcher ihm die wahre Wirklichkeit verdeckt. Er glaubt „von dem Ich frei geworden zu sein und in einer selbstlosen Hingabe an die Geistwelt mit dieser Eins geworden zu sein. In Wahrheit hat er nur sein Bewußtsein von dem Ich verdunkelt und lebt unbewußt gerade ganz im Ich. Statt aus dem gewöhnlichen Bewußtsein zu erwachen, fällt er in ein träumerisches Bewußtsein zurück. Er meint die Rätsel des Seins gelöst zu haben, während er nur den Seelenblick von ihnen abgewendet hält. Er hat das Wohlgefühl der Erkenntnis, weil er die Erkenntnisrätsel nicht auf sich lasten fühlt. Was erkennendes „Wahrnehmen" ist, kann nur im Erkennen

der Sinneswelt erlebt werden. Iſt es d a erlebt, dann kann es weiter für geiſtiges Wahrnehmen gebildet werden. Zieht man ſich von dieſer Art des Wahrnehmens zurück, ſo beraubt man ſich des Wahrnehmungserlebniſſes ganz und bringt ſich auf eine Stufe des Seelenerlebens zurück, die weniger wirklich iſt, als die Sinneswahrnehmung. Man ſieht im Nicht-Erkennen eine Art Erlöſung vom Erkennen und glaubt gerade dadurch in einem höheren Geiſteszuſtand zu leben." (Vom Menſchenrätſel, S. 253 f.)

Man kann der Meinung ſein, daß dieſes Tranſzendenzbedürfnis unbefriedigt bleiben muß, weil das menſchliche Erkennen gewiſſe Grenzen nicht zu überſchreiten vermag. Aber Steiner zeigt, daß gerade dieſe Grenzen des gewöhnlichen Erkennens, wenn ſie aufgeſucht werden, ſozuſagen auf Punkte hinweiſen, wo die Entwicklung eines höheren geiſtigen W a h r n e h m e n s einſetzen kann. Man kann ſie vergleichen mit Beulen, die ein blinder Menſch ſich ſchlägt, wenn er an die Wände eines geſchloſſenen Raumes anſtößt, weil er noch nicht gelernt hat, ſich mittelſt des Taſtſinnes zu orientieren. Durch ſolche Beulen als Zurückſchläge der Wirklichkeit kann er aber lernen, den Taſtſinn zu entwickeln zur feinfühligen Orientierung. So kann gerade da, wo das Erkennen des gewöhnlichen Bewußtſeins an Grenzen ſtößt, ein tätig-geiſtiges Wahrnehmen entwickelt werden, das über die Sinnenwelt hinausführt.

Dieſe Frage nach den Erkenntnisgrenzen führt uns ja eigentlich immer von dem Was oder dem Gegenſtand des gewöhnlichen Bewußtſeins ab zu dem Wie ſeines Entſtehens oder Bewußtwerdens. Die Sinneswahrnehmungen als Gegenſtände, ihren Inhalt und ihr gegenſeitiges Verhältnis können wir mit unſerem gewöhnlichen Bewußtſein erkennen. Aber w i e ſie entſtehen oder uns zum Bewußtſein kommen, das entzieht ſich auf dem entſcheidenden Punkte unſerer Auffaſſung. Nicht nur wie das Äußere zu einem Inneren, ſondern auch wie das Innere zu einem Äußeren gemacht wird, iſt uns ein Rätſel. Wir ſtehen mit unſerem Bewußtſein vor der vollendeten Tatſache. Aber das Wie ihres Zuſtandekommens iſt in Dunkel gehüllt. Dasſelbe gilt für die Vorſtellungstätigkeit, das Denken, Fühlen und Wollen. Das W i e ihres Bewußtwerdens entzieht ſich unſerer Beobachtung und zeigt in unwahrgenommene Regionen hinein, von

denen wir doch nicht a priori sagen können, daß sie nicht wahrnehmbar gemacht werden können. Man besinne sich z. B. darauf, wie sich das Wahrgenommene zu dem Unwahrgenommenen im Denken verhält. Normal ist das Denken auf einen bestimmten Gegenstand oder ein bestimmtes Ziel gerichtet, nicht auf sich selbst. Das Denken vergißt sich selbst oder löscht sich gleichsam selbst für das Bewußtsein aus, um sich in den Gegenstand zu versenken. Es kann sich jedoch auf sich selbst richten, zunächst freilich nur als schon vollbrachtes Denken, so wie es sich aus der Erinnerung zurückstrahlt. Als gegenwärtiges Denken entzieht es sich noch der Wahrnehmung. So ist es auch mit allen übrigen Seelentätigkeiten. Sie strahlen gleichsam in das Bewußtsein hinein aus einer Region, die eben durch das Bewußtwerden für das zustande gekommene Bewußtsein verdeckt wird. Vielleicht am allermeisten gilt dies für das Ich. Wir können es aus unserem gewöhnlichen wachen Bewußtsein heraus nicht erhaschen. Und wo ist dieses Ich während des Schlafes? Alle Seelentätigkeiten des gewöhnlichen Bewußtseins unterliegen offenbar gewissen Bedingungen des Bewußtwerdens, welche sowohl das äußere Weltbild wie auch das innere Seelenleben in die Dimensionen hineinzwingen, durch die unser waches Tagesleben bestimmt wird. Die äußeren Sinnesphänomene werden durch dieselben Bedingungen beschränkt, die auch unsere inneren Seelentätigkeiten beschränken. Daher ist es ein vergebliches Bemühen, wenn die Naturwissenschaft versucht, mit den Erkenntnismitteln des gewöhnlichen Bewußtseins hinter die Sinneswelt zu kommen. Das kann nur geschehen durch Überwindung der Bedingungen, welche gleichzeitig der äußeren Sinnenwelt auf der einen Seite und der inneren Seelenwelt auf der anderen Seite zugrunde liegen. Und sollen diese Bedingungen überwunden werden, dann müssen die Funktionen, durch die diese gewöhnliche Sinnen- und Seelenwelt zustande kommt, da angefaßt werden, wo sie gleichsam in diese Welten hineinstrahlen, nicht da, wo sie schon diese Welten hervorgebracht haben und in ihren Wirkungen gewissermaßen zur Ruhe gekommen sind. D. h. wir kommen nicht aus der gewöhnlichen Sinnen- und Seelenwelt hinaus, so lange die Seelentätigkeiten in einer solchen Richtung verlaufen, daß dadurch diese Welten mit ihren eigenen Gegenständen und

Zielen nur ſtärker und eindringlicher werden. Man muß ſozuſagen die Seelentätigkeiten auf ihrem Wege in dieſe Welten hinein aufhalten und in eine ſolche Richtung hineinleiten, daß ſie zum Erwachen eines geiſtig-tätigen Wahrnehmens führen können. Dies kann offenbar durch Seelenübungen geſchehen, die für kürzere Zeit die Seelentätigkeiten von der gewöhnlichen Richtung ablenken, und die für das gewöhnliche Bewußtſein nicht ſchädlich, ſondern umgekehrt nützlich ſein können. Man ſtudiere unbefangen die Seelenübungen, welche Steiner in ſeinem Buche „Wie erlangt man Erkenntniſſe der höheren Welten?“ und in anderen Schriften beſchrieben hat, und man wird es aus dieſem Geſichtspunkte einleuchtend finden, daß ſie eine wirkliche Tranſzendenz aus der gewöhnlichen Sinnen- und Seelenwelt bewirken können. Wenn man eine Tranſzendenz zu erreichen ſucht durch die in der Naturwiſſenſchaft oder Philoſophie üblichen Methoden, dann gleicht man einem Menſchen, der in einem eingeſchloſſenen Raume verſucht, durch die Wände und Mauern herauszukommen, ohne zu bemerken, daß hinter ihm immer eine Treppe und Tür iſt, durch die er hinausgehen kann. Auf das Subjekt und ſeine Tätigkeiten muß man das Augenmerk richten, wenn man hinter die Sinnenwelt kommen will. Beſonders muß das Denken Gegenſtand der Aufmerkſamkeit werden. Denn es iſt ein Beweis dafür, daß nicht nur Sinnliches, ſondern auch Geiſtiges wahrgenommen werden kann. Als intuitiv wird das Denken wahrnehmend und zwar überſinnlich wahrnehmend. „Es iſt eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende ſelbſttätig iſt, und es iſt eine Selbſtbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken iſt der Menſch in eine geiſtige Welt auch als Wahrnehmender verſetzt . . . Die geiſtige Wahrnehmungswelt kann dem Menſchen, ſobald er ſie erlebt, nichts Fremdes ſein, weil er im intuitiven Denken ſchon ein Erlebnis hat, das rein geiſtigen Charakter trägt“ (Philoſophie der Freiheit S. 267).

Wo die Bedingungen des Bewußtwerdens verankert ſind, durch welche die gewöhnliche Sinnen- und Seelenwelt zuſtande kommt, das iſt nicht ſchwer zu erfaſſen. Die Naturwiſſenſchaft zeigt ja, daß ſowohl unſere Sinneswahrnehmung wie unſer inneres Seelenleben durch unſere leibliche Organiſation bedingt ſind. Unſere Beſchrän-

kung auf die gewöhnliche Sinnen- und Seelenwelt wird durch unsere Abhängigkeit von dieser Organisation bewirkt. Und die Überwindung der Bedingungen des gewöhnlichen Bewußtwerdens kann daher näher bestimmt werden als eine Überwindung unserer Abhängigkeit von der leiblichen Organisation. Man muß ein geistiges Wahrnehmen entwickeln, das sich *nicht* auf die leibliche Organisation stützt. Dies kann nur als ein *Erwachen* aus der gewöhnlichen Sinnen- und Seelenwelt bezeichnet werden, ähnlich unserem Erwachen zum gewöhnlichen Leben aus der Traumwelt heraus. Denn das höhere Bewußtsein verhält sich zu dem gewöhnlichen Bewußtsein, aus dem es erwacht, wie das gewöhnliche Bewußtsein zum Traumbewußtsein, das ja seiner selbst nicht mächtig und sich nicht durchsichtig ist.

Die Abhängigkeit unserer gewöhnlichen Sinnen- und Seelenwelt von unserer Leibesorganisation ist eine Tatsache. Es gilt nur diese Tatsache richtig zu deuten. Die Abhängigkeit kommt nämlich nicht dadurch zustande, daß unsere Leibesorganisation diese Sinnen- und Seelenwelt *produziert*, sondern dadurch, daß die Leibesorganisation als eine Art *Spiegel* wirkt. Aus der transzendenten, von unserem gewöhnlichen Bewußtsein unwahrgenommenen Welt, sendet die *wahre* Seele, oder das *wahre* Ich seine Strahlen in unsere Leibesorganisation hinein, und indem die Leibesorganisation wie ein Spiegel diese Strahlen zurückwirft, entsteht als *Spiegelbild* die gewöhnliche Sinnen- und Seelenwelt. D. h. die Sinnenwelt enthält von der wahren Welt nur, was sich durch die Leibesorganisation spiegeln kann, und die gewöhnliche Seelenwelt enthält nicht das wahre Ich, sondern nur ein Spiegelbild desselben. So lange das Ich nicht zum geistigen Erwachen gekommen ist, kann es mit einem Menschen verglichen werden, welcher vor einem Spiegel steht und so in sein Spiegelbild versenkt ist, daß er sich selbst und seine wirkliche Umwelt vergießt, aus seinem Bewußtsein auslöscht.

„Wer meint, er sehe das *wirkliche* Seelenleben, wenn er die Äußerungen der Seele durch den Leib beobachtet, der ist in demselben Fehler befangen, wie einer, der glaubt, *seine Gestalt* werde von dem Spiegel hervorgebracht, vor dem er steht, weil der Spiegel die notwendigen Bedingungen enthalte, durch die sein *Bild* erscheint.. Das menschliche Seelenleben muß, um innerhalb der Sinneswelt sein

Weſen voll zu erfüllen, ein Bild ſeines Weſens haben. Dieſes Bild muß es im Bewußtſein haben; ſonſt würde es zwar ein Daſein haben, aber von dieſem Daſein keine Vorſtellung, kein Wiſſen. Dieſes Bild, das im gewöhnlichen Bewußtſein der Seele lebt, iſt nun völlig bedingt durch die leiblichen Werkzeuge. Ohne dieſe würde es nicht da ſein, wie das Spiegelbild nicht ohne den Spiegel. Was aber durch dieſes Bild erſcheint, das Seeliſche ſelbſt, iſt ſeinem Weſen nach von den Leibeswerken nicht abhängiger, als der vor dem Spiegel ſtehende Beſchauer von dem Spiegel. Nicht die Seele iſt von den Leibeswerkzeugen abhängig, ſondern allein das gewöhnliche Bewußtſein der Seele." „Das Weſen der Seele kann alſo nicht in dem gewöhnlichen Bewußtſein gefunden werden; es muß außerhalb dieſes Bewußtſeins erlebt werden" (Vom Menſchenrätſel, 227—8).

So ſieht man, wie aus den philoſophiſchen Vorausſetzungen Steiners ein Weg ſich eröffnet zu einer Geiſteswiſſenſchaft, welche aus dem leibfreien geiſtigen Wahrnehmen des höheren Bewußtſeins hervorgeht. Dieſes geiſtige Wahrnehmen ſtellt ſich dann von der oberen Seite her in ein ähnliches Verhältnis zum Denken, wie die Sinneswahrnehmung von der unteren Seite. Darauf beruht die Möglichkeit, die Ergebniſſe des geiſtigen Wahrnehmens wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade verſtändlich zu machen auch für Menſchen, welche dieſes geiſtige Wahrnehmen nicht entwickelt haben. Der Zuſammenhang zwiſchen dem gewöhnlichen und dem erwachten Bewußtſein iſt ja ein ſolcher, daß man nicht von einer abſoluten Kluft oder Unvergleichbarkeit ſprechen kann, wie ja z. B. auch keine abſolute Unvergleichbarkeit das gewöhnliche Bewußtſein vom Traumbewußtſein trennt.

Es liegt auf der Hand, daß die Geiſteswiſſenſchaft, die in dieſer Weiſe zuſtande kommt, konkrete Erkenntniſſe bieten muß, durch die der Zuſammenhang zwiſchen der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt offenbar wird. Und Steiner hat denn auch in vielen ſeiner Schriften und beſonders in ſeinen zahlreichen mündlichen Vorträgen eine große Menge geiſteswiſſenſchaftlicher Forſchungsergebniſſe mitgeteilt. Es ſei in dieſer Beziehung nur z. B. auf ſeine Angaben über das Verhältnis des ſeeliſch-geiſtigen zum phyſiſchen Menſchen in ſeinem Buch „Von Seelenrätſeln"

hingewiesen. Diese Angaben werden als die Keime zu einer völligen Neugestaltung der Psychologie und Physiologie betrachtet werden dürfen. Wie begreiflicherweise dadurch, daß die Sinnenwelt und der sinnliche Verstandesmensch in einem umfassenden übersinnlich-geistigen Zusammenhang gesehen sind, große Welt- und Lebensrätsel lösbar werden müssen. Allerdings wird man diese Forschungsergebnisse so lange unrichtig beurteilen, als man sich nicht vor Augen hält, daß sie nicht aus einem zu Träumen und Halluzinationen angeregten Unterbewußtsein geholt sind. Denn der Seelenweg, welcher zu diesen Ergebnissen führt, bewegt sich vom gewöhnlichen Bewußtsein aus in einer entgegengesetzten Richtung von demjenigen, der zu Träumen und Halluzinationen führt. Zu Träumen und Halluzinationen kommt man durch eine Abdämpfung des gewöhnlichen Bewußtseins. Zu geistigem Wahrnehmen kommt man nur durch geistiges Erwachen.

Es ist leicht einzusehen, daß dem Übelstand, worunter die Metaphysik lange Zeiten hindurch gelitten hat, nur abgeholfen werden kann durch eine Geisteswissenschaft im Sinne Steiners. Eine auf Begriffskonstruktionen sich stützende Metaphysik kann keine Fortschritte machen und ist nicht imstande, sich als eine der Naturwissenschaft ebenbürtige Wissenschaft hineinzustellen in die geistige Entwicklung der Menschheit. Eben dieser Übelstand der Metaphysik führte ja Kant zu seinem Erkenntnispessimismus, aus welchem der Steinersche Weg hinausführen will. Und nach ernster Überlegung wird man zugeben müssen, daß kein anderer Weg aus diesem Erkenntnispessimismus wirklich hinausführen kann.

Wir kehren jetzt zu unserem Ausgangspunkt zurück und fragen: In welchem Verhältnis steht eine solche Geisteswissenschaft zu den tieferen Kulturbedürfnissen unserer Zeit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns vor Augen halten, daß die Tragkräfte der Kultur immer dadurch zustande kommen, daß die Menschen zur übersinnlichen Welt in ein Verhältnis treten können, welches der Zeitentwicklung und ihren Aufgaben angemessen ist. In früheren Zeiten ist dies durch die religiösen Instinkte und Gefühle geschehen, aus welchen die großen Kulturen der Vorzeit zu ihrer Größe emporge-

blüht sind. Und aus dieser Erkenntnis heraus wenden sich viele auch in unserer Zeit erwartungsvoll der Religion zu. Es wird aber dabei so oft übersehen, daß die Religion in unserer Zeit nicht in derselben Weise der Entwicklung dienen kann wie in früheren Zeiten, weil die Menschen sich geändert haben. Will man unsere Zeit und ihre Not verstehen, dann muß man einsehen lernen, daß die Seelenverfassung der Menschen jetzt eine andere ist, als in früheren Zeiten, und daß diese geänderte Seelenverfassung eine andere Einstellung zur übersinnlichen Welt verlangt, als die, aus welcher die Religionen der Vorzeit hervorgegangen sind. Man muß bedenken, daß die Religionen mit einer instinktiv-gefühlsmäßigen Einstellung sowohl zur Natur wie zur übersinnlichen Welt vielfach zusammenhängen, und daß die Zeiten, wo schöpferische Kulturtaten aus dieser Einstellung hervorgehen konnten, jetzt vorbei sind, weil in den letzten Jahrhunderten eine neue Einstellung zur Wirklichkeit durch Philosophie und Wissenschaft herrschend geworden ist. Diese neue Einstellung ist durch die intellektuelle Entwicklung der Menschheit bewirkt und äußert sich als ein Streben, alles Unbewußt-Instinktive und Gefühlsmäßig-Suggestive durch bewußte Erkenntnis und freies Verständnis zu ersetzen. Das Streben nach bewußter Klarheit, das der wissenschaftlichen Entwicklung zugrunde liegt, muß auch in dem Verhältnis des Menschen zur übersinnlichen Welt zum Ausdruck kommen. Und es kann sich nur äußern als ein Verlangen, das Verhältnis zur übersinnlichen Welt auf Erkenntnis zu gründen. Durch Erkenntnis will der moderne Mensch zur schöpferischen Tat erweckt werden. Er will wachend und sehend seine Kulturarbeit verrichten, und ist es ihm unmöglich, ein Erkenntnisverhältnis zur übersinnlichen Welt zu gewinnen, so wird auch sein Gefühlsverhältnis zu dieser Welt immer weiter in Verfall geraten. Denn gefühlsmäßig kann man sich aus den Impulsen der jetzigen Zeit nur erwärmen für das, was sich für Erkenntnis und Verständnis als eine konkrete Realität, nicht als abstrakte Phrase, darstellt. Daher wird die übersinnliche Welt aus dem Horizonte der modernen Menschheit vollständig verschwinden, wenn sie nicht erkenntnismäßig zugänglich ist. Und was ein solches Verschwinden für die Kulturentwicklung bedeutet, das kann erst eingesehen werden, wenn

man den inneren Zusammenhang einsieht zwischen den Kulturkrankheiten unserer Zeit und ihrem Materialismus und Agnostizismus. Wer unsere Zeit in ihrem Gegensatz zu früheren Zeiten versteht, der muß zugeben, daß die Naturwissenschaft die geistig bedeutungsvollste Erscheinung der neueren Zeit ist, nicht durch den Materialismus, wozu ihre einseitigen Tendenzen geführt haben, sondern durch die ganze, bewußt erkenntnismäßige Einstellung zur Wirklichkeit, die in dieser Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt. Und aus dieser ganzen Einstellung heraus muß in unserer Zeit das Verlangen entstehen, ein ähnliches Erkenntnisverhältnis zur übersinnlichen Welt zu entwickeln, wie die Naturwissenschaft es zur sinnlichen Welt zustande gebracht hat. Das kann sich aber nur ergeben, wenn das Erwachen der Natur gegenüber, wodurch die Naturwissenschaft entstanden ist, in einem höheren Sinne und auf einer höheren Stufe auch der übersinnlichen Welt gegenüber sich wiederholt, d. h. ein Erwachen aus einem instinktiv-unbewußten zu einem bewußten Verhältnis.

Nur wenn diese tieferen Änderungen in der Seelenverfassung der Menschheit, aus welchen die geschichtlichen Entwicklungsimpulse entstehen, berücksichtigt werden, bekommt man ein richtiges Verständnis für die Stellung der Philosophie im menschlichen Geistesleben und in der Menschheitsgeschichte. Steiner hat zum Teil in seinem Buch „Rätsel der Philosophie", aber besonders in zahlreichen mündlichen Vorträgen, diese geschichtlichen Entwicklungsimpulse in einer solchen Weise beleuchtet, daß die Geschichte einen neuen und wirklich ergreifenden Sinn bekommt, und es wirkt erschütternd, wenn aus den verschiedensten Gesichtspunkten heraus die tieferen geschichtlichen Zusammenhänge beleuchtet werden, welche unserer Zeit ihren schicksalsschweren Charakter geben. Hier muß alles das unerwähnt bleiben. Ich will nur zum Schluß hervorheben, daß die Philosophie, die nicht den Anfang des menschlichen Geisteslebens bildet, auch nicht als ein Abschluß oder Ausklang dieses Geisteslebens betrachtet werden kann. Die Philosophie hat sich aus einer religiösen Geistesphase entwickelt, die von kräftigen, naturgeborenen, geistigen Instinkten getragen war, und sie hat sich vielfach auf Kosten dieser Instinkte entwickelt. Diese Instinkte waren nicht von dem klaren

Selbſtbewußtſein durchdrungen, das dem philoſophiſchen Denken zugrunde liegt, aber ſie machten durch ein dämmerhaftes Hellſehen die Sinnesphänomene gleichſam durchſichtig, ſo daß die Menſchen dieſer älteren Zeiten durch die Sinnesphänomene hindurch ſich in lebendiger Verbindung fühlten mit geiſtig-göttlichen Weſenheiten. Der Menſch fühlte ſich durch dieſe Inſtinkte ſowohl in die ſinnliche wie die überſinnliche Welt hineinverwoben. Er lebte zu gleicher Zeit in einer ſinnlichen und überſinnlichen Welt. Aus dieſem Hineinverwobenſein in die Welt wurden die Menſchen herausgeriſſen durch die intellektuelle Entwicklung und beſonders durch die Philoſophie, welche aus einer Erſtarkung des Selbſtbewußtſeins emporblühte und mit einer Verlegung des geiſtigen Schwerpunktes aus dem Weltgefühl in das individuelle Ich verbunden war. Dieſes philoſophiſche Selbſtbewußtſein konnte ſich nur durch ein begriffliches Denken verwirklichen, das die naturgeborenen Geiſtesinſtinkte verdunkeln mußte. So war die Entwicklung der Philoſophie in ihrer frei-intellektuellen Geſtalt mit dem Erſterben oder Verſiegen der alten inſtinktiven Geiſtigkeit verbunden. Und die Philoſophie iſt gleichſam das große hiſtoriſche Beiſpiel dafür, daß der Menſch nur durch ein Auslöſchen, eine Verdeckung der überſinnlichen Welt zu einem kräftigen Selbſtbewußtſein in der diesſeitigen Welt kommen kann. Aber dieſes Auslöſchen kann nicht definitiv ſein. Wenn die intellektuelle Entwicklung und beſonders die Philoſophie den Umſchwung in der geiſtigen Einſtellung der Menſchheit bewirkt hat, welche die freie, geiſtige Selbſtverwirklichung ermöglicht, dann entſteht ſowohl das Bedürfnis wie die Aufgabe, aus dem wachen Bewußtſein heraus, das zuerſt für dieſe Welt gewonnen iſt, auch die überſinnlich-geiſtige Welt in neuer Weiſe zurückzuerobern. So ſtellt ſich die Philoſophie dar als eine notwendige Zwiſchenphaſe in der geiſtigen Entwicklung der Menſchheit zwiſchen einer inſtinktiven, in der Natur wurzelnden Geiſtigkeit und einer bewußten, freien Geiſtigkeit, die ſich über die bloße Natur erhebt und ſich daher von den allmählich verſiegenden Naturkräften unabhängig machen kann. Das Charakteriſtiſche für dieſe Zwiſchenphaſe müßte ja werden, daß die verſchiedenen Arten geiſtiger Wahrnehmung durch begriffliches Denken erſetzt würden.

Jeder, welcher die Philoſophie ſtudiert, muß zugeben, daß ſie von

einem Erkenntnisbedürfnis beseelt ist, das sie nicht durch ihr eigenes Erkenntnismittel — das abstrakte Denken — befriedigen kann. Sie wird fortwährend über sich selbst herausgetrieben, und überall, wo der philosophische Geist rein hervortritt, finden wir auch diesen Widerspruch zwischen dem philosophischen Erkenntnisdrang und den philosophischen Erkenntnismitteln. In dem philosophischen Geist liegt ein Transzendenzbedürfnis, das niemals ganz verdeckt oder unterdrückt werden kann. Und ich kann mir keine Transzendenz denken, die mehr aus echtem philosophischen Geiste hervorgegangen wäre als die geisteswissenschaftliche, auf welche Steiner einen Ausblick gewährt. Denn sie besteht ja eben darin, daß die voraussetzungslose wahre Selbstbesinnung, welche das Denken ermöglicht, zur geistigen Wahrnehmung gesteigert wird. Nur in einer wirklichen Erkenntnistranszendenz kann ja die Philosophie über sich selbst hinauswachsen.

Die von Steiner angebahnte Geisteswissenschaft ist somit direkt aus dem echten philosophischen Geiste hervorgewachsen, und sie kann nur gedeihen, wenn sie in sich selbst diesen echten philosophischen Geist bewahrt. Sie muß mit den voraussetzungslosen Einstellungen, welche die Philosophie anstrebt, viel mehr Ernst machen, als es in der üblichen Philosophie geschieht, und sie muß daher mit dem Bedürfnis der echt philosophischen Rechtfertigung verbunden bleiben, wenn sie gesund sich entwickeln soll.

Die Verwirklichung der Geisteswissenschaft bedeutet daher nicht das Ende der Philosophie, so wenig wie die Blüte den Zweig überflüssig macht, auf dem sie steht. Aus der Geisteswissenschaft heraus kann man nicht wie Richard Wahle ein Buch schreiben mit dem Titel: „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende.“ Man kann sich aber sehr gut die Aufgabe stellen, „das Ganze der Philosophie und ihre Erfüllung“ zur Darstellung zu bringen. Ist es unmöglich aus dem echt philosophischen Geist zu einer höheren Erkenntnis zu kommen, dann ist der Wahlesche Titel richtig. Denn dann muß die Philosophie durch ihren inneren Widerspruch zugrunde gehen. Ist aber der geisteswissenschaftliche Weg möglich, dann wird man durch diesen Weg zu einem Gipfel geführt, von dem aus die verschiedenen philosophischen Standpunkte überschaut, aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Welt abgeleitet und in ihrer relativen Berechtigung dar-

gestellt werden können. Schon innerhalb der Philosophie selbst ist ja ein Bewußtsein dafür erwacht, daß die Anzahl der möglichen philosophischen Standpunkte eine begrenzte und daß daher eine „Phänomenologie des philosophischen Bewußtseins" eine Zeitforderung ist. In der Geisteswissenschaft kann diese Phänomenologie aus tieferen, übersinnlichen Zusammenhängen zwischen Mensch und Welt abgeleitet werden, und Steiner hat in mündlichen Vorträgen ausgezeichnetes Material dazu geliefert. Die Geisteswissenschaft kann sich daher nicht einseitig auf einen philosophischen Standpunkt gegen alle anderen stellen, sondern muß aus einem größeren Zusammenhang heraus die relative Berechtigung aller innerlich möglichen philosophischen Standpunkte anerkennen.

Ein tieferes Eindringen in die verschiedenen Seiten der Philosophie Steiners ist selbstverständlich in einem Aufsatze, wie dem vorliegenden, nicht möglich. Was ich zur Darstellung gebracht habe, sollte aber dennoch den Eindruck erwecken können, daß Rudolf Steiner eine Persönlichkeit ist, in der die tieferen Geistesbedürfnisse unserer Zeit in ungewöhnlichem Maße *wach* geworden sind und in welcher sie nicht vergebens mit den gewaltigen Gegenkräften gerungen haben, die einer gesunden Befriedigung dieser Bedürfnisse sich entgegenstellen.

Rudolf Steiner und die Religion

von

Christian Geyer

Geisteswissenschaft kann sich allerdings auch darauf erstrecken, die geistigen Erscheinungen zu betrachten, die im Laufe der Weltentwicklung als Religion auftraten. Allein Geisteswissenschaft kann niemals eine Religion schaffen wollen, ebensowenig wie sich die Naturwissenschaft der Illusion hingibt, etwas in der Natur zu schaffen.

Rudolf Steiner

Der Name **Rudolf Steiner** ist nicht nur die Überschrift eines neuen Kapitels der **Geschichte der Religionsphilosophie**, das Spekulationen enthielte, die sich friedlich oder gegensätzlich zu dem gesellten, was andere Geister **über die Religion gedacht** haben, sondern er bedeutet etwas in der **Geschichte der Religion** selber. Nicht als ob Steiner eine neue Religion stiften wollte! Da er selbst diesen Anspruch auf das Bestimmteste verneint (z. B. Aufgabe der Geisteswissenschaft S. 21 f. Vom Menschenrätsel S. 279), sollte der Vorwurf, der in dieser Behauptung liegen soll, endgültig verstummen, zumal angesichts der Tatsache, daß zu den Gegensätzen, die schließlich zu seiner Trennung von der Theosophischen Gesellschaft führen mußten, die Ablehnung ihres religiösen Programms und die Forderung der Beschränkung auf das eigentliche Gebiet des Okkultismus gehörte (Lebensfragen der theosophischen Bewegung S. 48/49). **Er ist als Persönlichkeit vermöge der in ihm verkörperten Fähigkeiten ein Phänomen der Religionsgeschichte.** Denn das ihm eigentümliche „Schauen" — um den mit einem gewissen Beigeschmack behafteten Ausdruck „Hellsehen" zu vermeiden — ist unzweifelhaft **formal** jenem innerlichen Sehen und Hören verwandt, vermöge dessen die Propheten aller Völker und Zeiten Kunde von einer übersinnlichen Welt erhielten und als die Träger göttlicher Botschaften auftreten konnten. Die Entstehung und Fortbildung einer Religion höherer Stufe ist nur vorstellbar unter dem Einfluß providentieller

Persönlichkeiten, die „sahen“, was andere nicht sahen, und die „hörten“, was andere nicht hören konnten. Es gibt keine eigentliche Religion — wobei wir es ganz dahingestellt sein lassen, ob die „Vorstufen“ nicht vielmehr dürftige Überbleibsel sein mögen — ohne Seher und Propheten, d. h. ohne Persönlichkeiten, die in eine den anderen unerreichbare Welt hineinschauen und hineinhören und eben darum als die Verkündiger einer aus dem Jenseits der Sinne stammenden Offenbarung Glauben beanspruchen und finden. Die herrschende Psychologie mit der Annahme eines im Wesentlichen zu allen Zeiten und bei allen Völkern gleichen menschlichen Bewußtseins steht den geschichtlich aufs beste beglaubigten und bisweilen, wie etwa in der Gestalt eines Jeremia mit greifbarster Lebenswirklichkeit aus ihren Schriften hervortretenden prophetischen Persönlichkeiten hilflos gegenüber. Da sie in der Gegenwart keinen psychologischen Maßstab für sie findet, betrachtet sie dieselben als Abnormitäten und rechnet sie wohl gar zu den pathologischen Erscheinungen, wodurch die gesamte Religion in Gefahr gerät, als etwas Krankhaftes angesehen zu werden. Nun mag es wohl sein, daß auch in der Gegenwart formale Analogien zu dem prophetischen Bewußtsein gefunden werden könnten, wenn nicht die kontinentale Wissenschaft eine in Amerika und England (Society for psychical research) allerdings bereits überwundene Scheu vor der Berührung mit allem „Okkulten“ zeigte. Dieser Bann, der zu einer psychologischen Ächtung der Religion führt, kann dadurch gebrochen werden, daß eine als Charakter zuverlässige und durch die wissenschaftliche Bildung der Gegenwart hindurchgegangene Persönlichkeit als der Inhaber eines solchen, nun auf die Dauer nicht mehr als unter-, sondern vielmehr als übernormal anzuerkennenden Bewußtseins auftritt. Wir haben durchaus im Sinne Steiners die formale Verwandtschaft seines Überbewußtseins mit dem prophetischen Bewußtsein betont, sowie wir nach anderer Seite eine Parallele zu diesem im genial-künstlerischen Bewußtsein erblicken könnten. Er fühlt sich als eine Seele, die über die Schranken der Sinnlichkeit hinauszudringen vermag, und damit als einen Erweiterer der uns Durchschnittsmenschen zugänglichen Welt. Als solcher bringt er uns nicht Religion, sondern Wissen und Wissenschaft. Für die Re-

ligion hat Steiner nicht eine direkte, sondern eine indirekte Bedeutung, indem er „schauend" eine Welt mitumfaßt, durch die der Strom der religiösen Offenbarung zu uns herüberfließt, wenn auch seine Quelle jenseits dieser erweiterten Welt und auch dem Blick des geistig Schauenden unerreichbar bleibt. Erst neuerdings (1916) hat Steiner dieses Verhältnis zwischen den geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen und den über sie hinausliegenden „Glaubenswahrheiten" anerkannt (Das menschliche Leben im Lichte der Geisteswissenschaft S. 30 ff.). Wie seltsam verhalten sich doch unsere Psychologen angesichts des uns beschäftigenden Phänomens! Da haben sie seit Jahrzehnten experimentell das Seelenleben untersucht und bearbeitet, und nun, da ihnen ein Gegenstand zur Untersuchung dargeboten wird, der wahrhaftig ihre Aufmerksamkeit verdiente, ja dessen Erscheinen sie, wie man meinen sollte, mit jubelnder Entdeckerfreude begrüßen müßten, gehen sie achtlos daran vorüber. Und wir Theologen machen es nicht anders. Wir stellen Hypothesen auf über das die Religion begründende prophetische Bewußtsein vergangener Zeiten, sind darüber aber so ganz Philologen und Historiker geworden, daß wir den Blick für die lebendige Gegenwart verloren haben. Da lebt unter uns ein Mann, der Bewußtseinsformen kennt, beschreibt, ja sogar den Zugang zu ihnen bahnt, die uns formal und erkenntnistheoretisch wesentliche Hilfen für das Verständnis der Vorgänge im Seelenleben der großen religiösen Persönlichkeiten bieten könnten, aber ein Blick auf die vorhandene, wesentlich kritisch-polemische Literatur belehrt uns darüber, daß noch nicht einmal die Neigung vorhanden ist, sich ruhig und gründlich mit der Sache zu beschäftigen. Wer die Geschichte Emanuel Swedenborgs kennt, weiß, wie verhängnisvoll schnell seine theologischen und philosophischen Zeitgenossen mit ihm fertig geworden sind. Ein gleiches droht jetzt gegenüber Rudolf Steiner. Auch hier beginnt das Reden über und gegen ihn, bevor man ihm aufmerksam zugehört hat. An dieser Versündigung gegen die Vorsehung möchte der Verfasser dieser Zeilen nicht Anteil nehmen. Darum hat er, obwohl er nicht zur anthroposophischen Gesellschaft gehört und aus eigenster Erfahrung all die Hemmungen kennt, die einem modernen Theologen den Zugang erschweren, in Wort und Schrift (D. Dr. Geyer, Theosophie und Re-

ligion, Theosophie und Theologie. Nürnberg, Fehrle und Sippel, 2. Aufl., 1919) auf die Bedeutung Steiners für Religion und Theologie hingewiesen und benützt mit Freuden die Gelegenheit dieses Buchs, um es wieder zu tun. Nicht als ob ich in irgendeiner Form für Steiner Propaganda machen wollte. Allein das möchte ich mit den anderen Männern, die sich zu diesem gemeinsamen Werk vereinigt haben, erreichen, daß unsere Zeitgenossen eine ernste Bewegung ernst nehmen und über dem Studium der Historie nicht die lebendige Gegenwart übersehen möchten. Gerade wir mit Geschichte überfütterten Menschen sollten aus der Vergangenheit wissen, daß noch immer der Prophet und der Genius in dem Maße, als er seiner Zeit voraus war, das Schicksal gehabt hat, nicht verstanden oder als Schwärmer und Phantast abgelehnt zu werden. Was nützt uns die Beschäftigung mit der Vergangenheit, wenn wir aus ihr nicht mindestens Vorsicht gegenüber dem Neuen und Nochnichtgesehenen gelernt haben?

Okkultismus ist nicht Religion und Anthroposophie ist nicht Theologie. Allein indem das geistige Schauen in die Jenseitswelt eindringt, in der die Religion heimisch ist, kann sie unsere Erkenntnis der religiösen Vorstellungswelt erweitern; indem uns als gegenwärtiges Erlebnis entgegentritt, wovon die Geschichte der Religion und ihre Urkunden zu berichten wissen, vertieft sich uns deren Verständnis, und indem uns Wege zur Entfaltung der in uns schlummernden höheren Anlagen empfohlen werden, wird die religiöse Praxis angeregt, die von ihr angewandten Methoden nachzuprüfen. Gleichviel, ob sich die Religion in ihren mannigfachen geschichtlichen Ausprägungen von der Geisteswissenschaft wird befruchten oder zur Abwehr aufrufen lassen, ob sie sich den Einmarsch in ihr Gebiet gerne gefallen lassen oder ihre Streitkräfte gegen den unwillkommenen Eindringling entfalten wird, es kann ihr nur heilsam sein, wenn sie unter einem neuen Gesichtspunkt ihre Glaubenslehre, ihre Geschichtsbetrachtung und ihre Praxis auf ihre Haltbarkeit prüft und wieder einmal gründlich durcharbeitet.

1

Die wichtigste Frage der Glaubenslehre ist die nach der Möglichkeit der religiösen Erfahrung, Erkenntnis und

Gewißheit. Es ist ein Verdienst des Tübinger Theologen Karl Heim, daß er nachdrücklich auf die hier vorliegende Versäumnis und Aufgabe der Theologie aufmerksam gemacht hat. Verfolgen wir die verschiedenen Versuche, der Glaubenslehre eine haltbare erkenntnistheoretische Unterlage zu geben, dann gewinnt man den Eindruck, als ob die philosophisch-theologischen Fußtapfen in eben die Richtung wiesen, die durch den Namen Rudolf Steiner bezeichnet ist. Im Anschluß an den viel zu wenig beachteten Erlanger Philosophen Claß und in der geistigen Nachbarschaft Euckens vertritt Ernst Troeltsch in einem gesunden, die Nachwirkung Hegels bekundenden Vertrauen auf die Bestimmung des Menschengeistes für die Wahrheit eine weit über Kant und die von ihm erkenntnistheoretisch beeinflußte Schule Ritschls hinausgreifende Theologie der objektiven Wirklichkeit. Allein das gegenwärtige Bewußtsein, mit dem er arbeitet, erweist sich als zu schwach, um auch nur eine stark subtrahierte religiöse Vorstellungswelt zu tragen, und der edle, von ihm dargestellte Idealismus gleicht einer allzu dünnen Luft, in der wohl Philosophen, aber niemals Männer, Frauen und Kinder des Volkes atmen können. Aus einer gediegenen Kenntnis der Religionsgeschichte und lebendiger Berührung mit den Religionen des Ostens heraus hat Rudolf Otto neben dem die moderne Theologie beherrschenden rationalen Element das irrationale betont und den religiösen Glauben in Erneuerung der Fries'schen Religionsphilosophie als „Ahndung" des in die Welt hineinragenden Göttlichen verstanden. Hier begegnet uns eine kräftige Witterung dafür, daß die Religion die Tochter einer anderen Welt sei und nur mit einem anderen Auge als dem des gewöhnlichen Bewußtseins erschaut werden könne. Allein, das negative „Irrationale" genügt nicht, um den suprarationalen Charakter der Welt der Religion anzudeuten, und die „Divination" gleicht nur erst einem recht rudimentären Organ; sie ist mehr lichtempfindlicher Pigmentfleck als ausgebildetes, zum wirklichen Sehen brauchbares Auge. Gewiß, das dürftige Etwas, das wir Religion nennen, mag auf diese Weise verständlich gemacht werden, niemals aber die Religion der Propheten und Religionsbegründer. Die erkenntnistheoretische Aufgabe der Theologie ist aber nicht gelöst, wenn die Religion aus zweiter Hand, sondern erst, wenn

die aus erster Hand begriffen ist. Wieder einen Schritt weiter als Otto geht Karl Heim, der sich durch den Nachweis der Widersprüche unseres logischen Denkens mit der uns aufgenötigten Erfahrung der äußeren Wirklichkeit den Weg frei macht zu einer ganz anderen Vergewisserung, als die ihm nicht so sehr die religiöse, als vielmehr die spezifisch christliche gilt. Allein so trefflich er seinem König den Weg bahnt und in den moralischen Erlebnissen die Richtung zeigt, von der her sein Einzug zu erwarten ist, so tief klafft zuletzt der Spalt zwischen der postulierten und der wirklichen religiösen Erfahrung. Nur durch einen Salto mortale gelangt er in die Religion hinein, ohne die sie tragenden Seelenvorgänge auch nur nach ihrer formalen Seite beschreiben zu können. Ähnlich ist der Eindruck, den der Leser der Schelerschen Abhandlungen und Aufsätze erhält. Das phänomenologische Bewußtsein ist weniger die Beschreibung einer psychologischen Wirklichkeit, als vielmehr das Postulat eines intuitiven, mit dem Character indelebilis der Evidenz seiner Erlebnisse ausgestatteten Überbewußtseins, wie es uns von Steiner in seiner Gegensätzlichkeit zum gewöhnlichen Tagesbewußtsein, in seiner Analogie zum Traumbewußtsein, in seiner an einen Umschlag erinnernden Entstehung aus jenem und in seinen Funktionen so anschaulich geschildert wird, wie dies in einer aus einem anderen Bewußtsein geborenen Sprache eben möglich ist. Wir wiederholen, daß dieses innerliche Schauen das religiöse Bewußtsein nur formal, d. h. als psychologische Tatsache vorstellbar macht. Wer darüber verfügt, gleicht einem Menschen, der außer seinen guten Augen auch noch ein vorzügliches Fernrohr besitzt, das er je nach Anlage und Neigung entweder auf die Landschaft oder empor zum Sternenhimmel richten kann. In jedem Falle erweitern sich die Grenzen der ihn bisher umschließenden Welt und er sieht, was er mit seinem unbewaffneten Blick nicht hatte sehen können. Aus der formalen Übersteinstimmung des „Schauens“ mit der genuinen religiösen Erfahrung ergibt sich, daß der Inhalt des religiösen Vorstellens aus dem Gebiete der übersinnlichen Welt genommen ist und daß die starken religiösen Gefühle der Furcht, der Liebe und des Vertrauens eben diese überweltliche Wirklichkeit zur Voraussetzung haben und notwendig bei dem entstehen, der sich an diese Wirklich-

keit anklammert. Die religiöse Gewißheit beruht als intellektueller Vorgang ursprünglich ebenso wie die sinnliche Gewißheit, die von den durch die Sinne vermittelten Eindrücken lebt, auf der durch die geöffneten geistigen Organe vermittelten Berührung mit der nicht sowohl von uns ergriffenen als vielmehr uns ergreifenden weiteren und höheren Wirklichkeit, also nicht nur auf einem allgemeinen Gefühl oder einer bloßen Ahnung, geschweige denn auf Schlüssen und Analogien des gewöhnlichen Denkens, sondern auf einem keinen Widerspruch duldenden und jeden Zweifel ausschließenden, durchaus realen geistigen Schauen, das wir uns bald mehr als liebendes Tasten, als hoffendes Schauen oder als glaubendes Hören differenziert denken mögen. Das, was bei den religiös empfänglichen Durchschnittsmenschen „Glaube“ genannt wird im Sinne nicht nur des Autoritätsglaubens als der Religion aus zweiter Hand, sondern auch als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, ist bei den bevorzugten Geistern ein wirkliches Schauen, so daß bei ihnen der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen nicht nur überbrückt, sondern in dem Schauen aufgehoben und überboten ist. Unser religiöser „Glaube“ wäre demnach der Nachhall einer umfassenderen geistigen Funktion und zugleich das Angeld auf deren Wiedererlangung. Denn das „Schauen“ gehört so ganz zur Bestimmung des Menschen, daß wir es als in der Vergangenheit vorhanden und in der Zukunft unser wartend betrachten müssen. Es hat eine Zeit gegeben, da man den Glauben und damit die Religion im gegenwärtigen Sinne des Wortes deswegen nicht kannte, weil man im Besitze des Schauens war, und es wird eine Zeit kommen, da man wieder „Glaube“ und „Religion“ nicht haben wird, weil der Glaube als innere, von dem Ereignis von Golgatha geweckte Kraft, dann wieder zu dem geistigen Spürsinn für die Überwelt und die sie durchwaltende Gottheit geworden sein wird, als der er dem Menschen vermeint ist. Nur daß wir uns das der Vergangenheit und das der vielleicht ziemlich nahen Zukunft angehörige „Schauen“, wenn es auf Göttliches gerichtet ist, stets von Religion im Sinne von Religiosität begleitet vorzustellen haben. Denn das „Schauen“ erhält seinen Charakter als religiöses Wahrnehmen durch die persönliche Einstellung, Wertung, Bejahung und Entscheidung des Schauenden, so daß das

„Schauen" die Religion nicht sowohl ablöst, als vielmehr zur Vollendung bringt. Das „Nichtsehen und doch glauben", das für die Gegenwartsreligion entscheidend ist, weicht einem Schauen, das mit vertrauensvoller Hingabe an seinen Gegenstand verbunden und Religion oder Glaube im höheren Sinne des Wortes geworden ist. Es ist für die Zwischenzeit zwischen „Schauen" und „Schauen" ganz charakteristisch, daß in der religiösen Welt über einen so fundamentalen Begriff wie Glaube so schwer eine einheitliche Auffassung zu gewinnen ist. Es ist noch nicht erschienen, was der Glaube seinem Wesen nach ist: nicht nur ein Fürwahrhalten oder Zustimmen, aber auch nicht nur ein in der Luft schwebendes Vertrauen, sondern ein in der Bildung begriffener geistiger Sinn, mit dem wir die göttlich-geistige Welt ähnlich zu erfassen bestimmt sind, wie wir mit unseren körperlichen Sinnen die physische Welt umspannen. Oder als Funktion angesehen: eben das von Steiner geschilderte „Schauen", gefärbt von jenen spezifischen Gefühlen der Furcht, der Liebe und des Vertrauens, die ihre Bestimmtheit ebensowohl durch das erhalten, was geschaut wird, wie durch das, was, auch dem Schauen unerreichbar, in schauervolle und zugleich lockende Dunkelheit gehüllt ist. So lange das „Schauen" nicht in seiner Eigenart erfaßt ist, wird immer wieder der Versuch gemacht werden, der für die gesamte neuere Theologie seit Schleiermacher charakteristisch ist, aus den Gefühlserlebnissen den Lehrgehalt der Religion zu gewinnen, statt die religiösen Gefühle an das anzuschließen, was geschaut und nicht oder noch nicht geschaut werden kann. Denn das, was wir Religion oder Glaube nennen, erhält seine besondere Nuance ebensowohl durch das geoffenbarte wie durch das verhüllte Geheimnis der göttlich-geistigen Welt. Eben deshalb will und kann die „Geisteswissenschaft" die Religion nicht ersetzen. Jene ist Erweiterung unseres Weltbildes, diese das Schreien der Seele nach Gott, der als der Weltgrund auch für den Schauenden „in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann" (1 Tim. 6, 16).

Wir sind durch das Erlebnis Steiners in die Möglichkeit versetzt, das Wesen der Religion formal zu bestimmen. Jede Religion, die geschichtlich hervorgetreten ist, führt sich zurück auf eine Funktion des

supraraṫionalen Bewußtseins, vermöge deren der Berufene wahrnimmt, was andere nicht wahrnehmen können. Diese Funktion ist so wenig etwas Abnormes, daß sie vielmehr zu der Ausstattung des Menschen gehört und nur der im vollen Wortsinn „Mensch“ ist, der über das „schauende“ Bewußtsein verfügt. Es ist nur ein Zwischenzustand in der Entwicklung der Menschheit, daß die Fähigkeit des „Schauens“ auf seltene Ausnahmen beschränkt und die Mehrzahl der Menschheit darauf angewiesen ist, die Offenbarungen aus zweiter Hand zu erhalten. Eine Weissagung wie die Joels (Kap. 3, 1) gewinnt im Blick auf die Zukunft größte Aktualität. Begründet die Einsicht in den formal gleichen Ursprung der Religionen ein sympathisches Verständnis für jede derselben, so daß wir dem Wanderer gleichen, der ehrfürchtig durch den Wald schreitet, weil er in den verschiedenartigen Bäumen das gleiche Leben fühlt, so erklärt sich die Verschiedenheit derselben aus dem geistigen Gesichtsfeld des Sehers, das bald enger, bald weiter ist, wobei auch die Tatsache in Rechnung zu setzen ist, daß bei dem geistigen Schauen Irrtümer so wenig ausgeschlossen sind, wie bei dem Sehen mit den physischen Augen. Die Religion als solche ist eine mystische Tatsache in dem Sinn, daß ihre Lehren, Gebräuche, Übungen, Sitten, Einrichtungen auf die Anordnungen eines „Sehers“, eines Erleuchteten, eines Initiierten oder Eingeweihten zurückgehen. Dabei nimmt jede Religionsform ihren besonderen Platz in der Entwicklung der Menschheit und in der Aufeinanderfolge der geistigen Kulturen ein. Jede hat ihren Ort und ihre Zeit in der Geschichte. Daher geht es nicht an, dieselben willkürlich zu verpflanzen, oder Religionsformen einer vergangenen Kultur in einer späteren Zeit zu erneuern. So stark auch die Berührungspunkte zwischen indischer Denkweise und buddhistischer Praxis einerseits, und der modernen Theosophie anderseits sind, so völlig ablehnend verhält sich Steiner gegen die Versuche, die in den heiligen Gärten Indiens gewachsenen Bäume in den abendländischen Boden zu verpflanzen und das angeblich alt gewordene Christentum durch den Neobuddhismus zu ersetzen (Vom Menschenrätsel S. 119 ff.). Nachdem einmal das Christentum in die Welt gekommen, ist dieses nicht eine Religion neben anderen, sondern die Religion. Im Laufe der Entwicklung unserer nachatlantischen Epoche hat sich

die Menschheit immer mehr der göttlich-geistigen Welt entfremdet. Indem sie ihre physischen Organe zur Beherrschung der äußeren Welt gebrauchte, hat sie die geistigen Organe, mittels deren die Beziehungen zur Überwelt aufrecht erhalten werden, durch Nichtgebrauch verkümmern lassen. Es ist ihr mit ihnen ergangen wie dem unter der Oberfläche der Erde lebenden Tier, dessen Augen ihre Sehkraft verlieren. Als die Diesseitigkeit zu einer Existenzgefahr geworden war, erfolgte jener Eingriff in die Geschichte, der in dem Ereignis von Golgatha seinen irdischen Abschluß gefunden hat. Formal ist auch das Christentum eine „mystische Tatsache", aber material greift der „Christusimpuls" weiter als irgend eine der vorangegangenen Religionen. Seine Wirkungen erstrecken sich nicht nur auf eine einzelne Kultur, sondern auf die ganze Menschheit, ja nicht nur auf diese, sondern auf das Schicksal unserer Erde und des Sonnensystems. Wir haben es hier mit einem im strengen Sinn des Wortes weltgeschichtlichen, d. h. kosmischen Ereignis zu tun, das sich in seinen notwendigen Folgen auswirkt, ob die Menschen es merken oder nicht. Denn nicht das, was an der Oberfläche mit lauter Geschäftigkeit in Lehre, Kultus und Kirchenpolitik vor sich geht, ist das Bedeutsamste, sondern das Wirken des in die Erde eingegangenen Christusimpulses, der sich am ergreifendsten in der aus geheimnisvollen Tiefen emporquellenden Gralssage oder in heiligen Dichtungen und gewachsenen Kunstwerken als lebendig und schöpferisch erweist. Das Christentum eine mystische und eine kosmische Tatsache! Ist das nicht das große Thema der Verkündigung eines Paulus, der, durch suprarationale Erlebnisse berufen, den Christus als kosmische, d. h. weltumgestaltende Macht verkündigte?

Allein wir sind mit diesen Gedanken bereits von dem formalen in das materielle Bereich der Religion übergetreten und es ist notwendig, ein Wort darüber zu sagen, wie sich das bei Steiner miteinander verbindet.

Der geisteswissenschaftlich Schauende erblickt ähnlich dem prophetisch Begnadeten eine den groben Sinnen verschlossene geistige Welt. Zu dem, was er erblickt, gehört naturgemäß auch solches, was in den Gesichtskreis der religiösen Offenbarungsträger gefallen ist. Die geisteswissenschaftliche und die religiöse Vorstellungswelt zeigen daher,

trotz der prinzipiell bestehenden Trennung von Geisteswissenschaft als Weltanschauung und Religion als persönlichem Verhältnis zum Weltgrund, zahlreiche Berührungspunkte. Die religiösen Gefühle haften nach Friedrich Naumanns treffendem Vergleich an religiösen Vorstellungen, wie der Weinstock an der Mauer. Diese Mauer ist den beiden Gebieten der Geisteswissenschaft und der Religion gemeinsam. Sie kann von diesseits und von jenseits betrachtet und beschrieben werden. Angenommen, wir hätten in Steiner eine mit der uns allen bestimmten, aber ihm vor den anderen gewährten Gabe des durch die physische Welt Hindurch- und in die geistige Welt Hinübersehens ausgestattete Persönlichkeit, dann ist es eine gerade für die vom Skeptizismus bedrohte Theologie freudig zu begrüßende Aufgabe, die beiderseitigen Weltbilder miteinander zu vergleichen. Wir müssen uns nur darüber klar sein, daß beide im wesentlichen voneinander *unabhängig* gewonnen worden sind. Denn der Geisteswissenschaftler berichtet zunächst nur, was er selber geschaut hat, und *erst hinterher* vergleicht er die religiösen Urkunden, um aus ihnen zu sehen, daß andere schon lange vor ihm eben das geschaut haben, was er in einer höheren Welt wahrgenommen hat, wobei es nicht anders sein kann, als daß manches Übersehene beachtet und manches anders Verstandene neu gedeutet wird. Wir können getrost den Versuch wagen, aus den Schriften und Vorträgen Steiners ein Bild seiner erweiterten Welt mit besonderer Beziehung auf die wichtigsten Kapitel der christlichen Glaubenslehre zu entwerfen, nicht als ob eine auf Eingebungen beruhende normative Dogmatik gegeben werden wollte, aber in dem Sinn, daß, was er in der geistigen Welt erschaut zu haben überzeugt ist, als Vergleichsmaterial gebraucht werde, wenn uns in der religiösen Überlieferung Vorstellungen begegnen, die zu ihrer Voraussetzung haben, daß sie auf einem ähnlichen Wege ursprünglich gewonnen seien.

Gott. Der „Schauende“ erblickt nicht ohne weiteres, indem ihm die körperliche Welt durchscheinend wird, den göttlichen Weltgrund als Einheit, sondern das allem Physischen zugrundeliegende und es überragende Geistige in einer unabsehbaren Stufenfolge. Die Leiter der Geschöpfe endigt nicht mit den drei oder vier von uns übersehbaren Sprossen der sogenannten Naturreiche, sondern setzt sich hinter

und jenseits der physischen Wirklichkeit in einer Welt der Geister fort, die beständig in Bewegung und Aufstieg über sich andere Geisterwelten ahnen lassen, bis zu denen kein Seherauge vordringt, und ihren Abschluß wie ihre Einheit in Gott finden. Die Welt der Geister ist mannigfaltig. Darauf beruht die relative Wahrheit des Polytheismus und des Pluralismus. Die übersehbaren Stufen ordnen sich zu den Engelhierarchien, die uns aus der religiösen Überlieferung bekannt sind (Engel — Erzengel — Archai (Geister der Persönlichkeit); Exusiai — Dynameis — Kyriotetes (Geister der Form, der Bewegung und der Weisheit); Throne (Geister des Willens) — Cherubim — Seraphim). Diese Kongruenz des Grundstockes des heute Geschauten mit der Überlieferung wird von den Kritikern kurzweg als Entlehnung erklärt.*) Allein es zeigt sich hier vielleicht ein für die Forschung sehr wichtiges Problem, ob nämlich die auch in den verschiedenen Vorstellungswelten der Vergangenheit begegnenden Übereinstimmungen nur nach dem Schema der Abhängigkeit erklärt werden können, oder ob es nicht denkbar ist, daß in der geistigen Welt zwei und mehr Personen ebenso das Nämliche erblicken, wie in der physischen Welt seit Jahrtausenden alle Sehenden Sonne, Mond und Sterne erblickt haben, ohne deshalb des Plagiats geziehen zu werden. Es kommt hiebei nur zum Vorschein, daß wir ebenso an der Realität der Überwelt wie an der Zuverlässigkeit der für sie vorhandenen Seelenorgane trotz allem zur Schau getragenen „Idealismus" zu zweifeln gewohnt sind und geistig einem Philosophen wie Jodl näher stehen, als wir vielleicht meinen, der der Wissenschaft das Wirkliche, der Kunst das Mögliche und der Religion das — Unmögliche als ihren Bereich zugewiesen hat. Die geistigen Wirklichkeiten sind die Beleber und Beweger der physischen Natur, sie sind die Seelen der Himmelskörper und nicht nur wie die Sonne, sondern in und mit der Sonne hat Gott in der Christuswesenheit unsere Erde bestrahlt, und ist von einem urpersischen Zarathustra in der Sonne wie später von Moses im brennenden Busch erkannt worden; denn er näherte sich der Erde, um zu seiner Zeit ganz in sie einzugehen. So fremd uns dieser Pluralismus noch anmutet, so sehr

*) Vgl. beispielsweise Niebergall, Idealismus, Theosophie und Christentum. Tübingen 1919, S. 19.

gibt es uns zu denken, daß Geister wie Gustav Theodor Fechner und William James auf ganz verschiedenen Wegen zu ähnlichen Weltbildern gelangt sind. Es sind geistige Tendenzen vorhanden, die in dieser Richtung wirken. — Die vielgestaltige Geisteswelt ist in der lebendigsten Bewegung. Indem jede Hierarchie aufwärts strebt, um ein immer höheres Bewußtsein zu erhalten, bleibt ein Teil der bisher gleichgestuften Geister zurück, opfert sich auf oder wird aufgeopfert, denn das große Gesetz der Entwicklung verlangt, daß immer die Wesen der höheren Stufe von solchen, die auf der niederen zurückbleiben, getragen und genährt werden. So wenig der Mensch leben kann ohne Tier, Pflanze und Mineral, so notwendig bedürfen die Geister der höheren Stufen solche der niederen. Es gibt nicht nur normal fortschreitende, sondern auf allen Stufen zurückbleibende, die sogen. luziferischen und ahrimanischen Geister. Aus dieser Verschiedenheit aber ergibt sich Hemmung und Kampf, Wirkung und Gegenwirkung in der Welt der Geister, die herüberspielen auch in das Erdendasein und in das Menschenleben und die die transzendentale Ursache des Bösen sind.

Man sieht, daß die Entstehung des Bösen in einem großen kosmischen Zusammenhang gesehen wird. Wer das von Steiner entworfene Weltbild zuerst etwa aus der „Geheimwissenschaft" kennen lernt, fühlt sich leicht fremdartig berührt von der Vorstellung einer in beständig sich erneuernden Wiedergeburten sich entwickelnden Erde. Was hat es für einen Wert zu wissen, daß auf ein Saturndasein ein Sonnen-, Monden- und Erdendasein folgte? Selbst unter der Annahme, daß diese Weltbilder mehr als dichterische Phantasiegemälde seien, erhebt sich die Frage, was uns denn solches Wissen fromme. Aus den hierauf gegebenen Antworten möchten wir hier nur einiges hervorheben. Zunächst gewinnen wir, indem wir die kosmische Entwicklung unserer Erde betrachten, weil diese zugleich die allmählich sich vollziehende Menschwerdung ist, einen tieferen Einblick in unser eigenes Wesen. Wir ahnen die makrokosmischen Voraussetzungen unsrer mikrokosmischen Existenz und werden von dem Wellenschlag einer Psychologie erfaßt, wie sie uns etwa aus der klassischen Walpurgisnacht im zweiten Teil von Goethes Faust „geheimnisvoll offenbar" berührt. Alsdann enthüllen sich uns vielleicht einiger-

maßen die Urgründe der sich ablösenden großen Religionssysteme. Es könnte sein, daß sich in ihnen die Erlebnisse spiegeln, die die Menschheit mit und an ihrem Planeten gemacht hat. Daß die Religion der Inder mit ihrem Glauben an die in Brahma verkörperte Einheit an den Sonnenzustand erinnere, der Dualismus der Perser die tiefen Eindrücke eines Zustandes bewahre, da die Sonne und die den Mond noch in sich bergende Erde einander gegenüberstanden, daß die in den ägyptisch-babylonischen Religionen hervortretende Dreizahl auf Erfahrungen hindeute, die irgendwie der Dreizahl der als Sonne, Erde und Mond differenzierten Welt entsprechen, und daß endlich der Polytheismus der veränderte und getrübte Nachhall sei einer vorgeschichtlichen Menschheitsepoche, die als die atlantische bezeichnet wird, wo die Menschen hellseherisch der Welt der vorgezogenen Geister aufgeschlossen waren und sozusagen unter den Göttern lebten. Freilich, wenn man solche Gedanken nur in einer mehr als skizzenhaften Andeutung liest, wird man befremdet den Kopf schütteln; wer aber bei der stillen Versenkung in sie eine Intuition fühlt, der in seinem eigenen Innern ein geheimnisvoller Drang zum Universalen entgegen kommt, kann sie ebensowenig verachten wie die poetischen Schauungen Dantes oder Goethes. Vor allem aber muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß auch im Blick auf die weit hinter alle naturwissenschaftlichen Weltentwicklungsgedanken zurückreichenden Schauungen Steiners das Wort gilt: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Es gehört zu den stärksten Eindrücken, die ich selbst aus den sog. Zyklen Steiners erhalten habe, wenn er den Schleier der sinnlich anmutenden Umhüllung zurückschiebt und uns in die geistigen Hintergründe des Daseins oder vielmehr des Werdens der Welten blicken läßt, auch wenn ich vorerst nur im Stande bin, seine Schilderungen wie die Phantasiebilder eines Dichters, die ja doch auch tieferes als Gedankenspiel sein dürften, auf mich wirken zu lassen. Da vernehmen wir etwa, daß unsere Welt nur dadurch geworden ist, daß hohe geistige Wesenheiten einen Teil ihres Wesens aufopferten. Hinter dem, was wir in unserer Welt als Wärme, Luft und Licht erleben, verbergen sich geistige Taten des Opfers und der Liebe. Die Weltharmonie kommt dadurch zustande, daß in der Tat, wie Faust es ausspricht, „Himmelskräfte auf und

nieder steigen und sich die goldenen Eimer reichen, mit segendustenden Schwingen vom Himmel durch die Erde dringen!" Wir ahnen ja selbst auch im Feuer und Licht etwas Geistiges. Warum sollte unser Ahnen nicht für ein reicheres und weiteres Bewußtsein zum Schauen werden können? In diesem geistigen Zusammenhang steht nun bei Steiner auch die Entstehung des Bösen. Wird das Opfer der hohen Geister von den höheren, denen es dargebracht wird, angenommen, dann ist alles Wärme und Licht, Liebe und Gegenliebe. Wie aber ist es, wenn das dargebrachte Opfer der eigenen Wesenheit zurückgewiesen wird? Dann zieht sich die zur Selbsthingabe bereit gewesene Geistigkeit in sich selbst zurück. Sie verfestigt sich in ihrer eigenen Wesenheit. Weil sie ihre Selbstentäußerung nicht betätigen kann, verfällt sie der Egoität und damit vollzieht sich jenes Zurückbleiben, das zum Widerspiel und Gegensatz gegenüber den höheren geistigen Mächten wird, wenn auch die Sehnsucht nach Zusammenschluß mit der gesamten Geisterwelt und damit die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit erhalten bleibt. Dann stünde es mit dem Bösen in der Welt so, daß es von den guten Geistern, indem sie die ihnen zugedachten Opfer nicht annahmen, veranlaßt worden und in den zum Opfer bereiten Geistern aus verschmähter Liebe entstanden sei. Die großen Weltziele, namentlich die Entfaltung von geistigen Wesenheiten, die nicht nur Liebe, sondern auch Freiheit verwirklichen sollen, wie es die Aufgabe der Menschheit ist, seien auf keinem anderen Wege erreichbar gewesen, als indem ein Gegensatz, ein Kampf der Geister eintrat, dessen erschütternder Anblick innerhalb der Menschheit nur durch die Gewißheit erträglich wird, daß das Letzte nicht Gegensatz und Kampf, sondern Versöhnung und Erlösung sein wird, als deren Träger der Christus und als deren Schauplatz die Erde, der Stern der Erlösung, erkannt wird. Lehrhaft ist das alles sehr schwer darzustellen. Aber was dem nüchternen Wort nur andeutungsweise gelingt, das vollbringt die bildende Kunst in größerer Vollkommenheit. Die Darstellung des heiligen Abendmahls von Lionardo da Vinci z. B. mit dem Gegensatz des sonnenhaften Christus und des in Schatten gehüllten Judas kann auf einen empfänglichen Betrachter wie die Verkörperung geistiger Vorgänge von kosmischer Bedeutung wirken, worauf Steiner mehrmals aufmerksam gemacht hat.

Die Schöpfung erscheint als das Werk der göttlich-geistigen Welt. Ihr Zweck und Ziel ist der Mensch, eine Wesenheit, die bestimmt ist, die Engel und die sich über sie erhebenden Wesenheiten dadurch zu übertreffen, daß er den göttlichen Willen in Freiheit vollziehen wird, während jene in einer so engen Verbundenheit mit Gott stehen, daß ihnen die menschliche Freiheit ein Mysterium bleibt, auf das sie mit religiöser Verwunderung hinausschauen. Die Schöpfung dieser unserer Welt vollzieht sich in verschiedenen Stufen, indem die Erde mehrere aufeinanderfolgende Verkörperungen erlebt, von denen die gegenwärtige die vierte unter sieben ist. Doch haben wir uns weder die Vorstufen der Erde noch diese selbst ursprünglich materiell vorzustellen, sondern als ein übermaterielles Gebilde, das für unsre heutigen Körperaugen gar nicht wahrnehmbar gewesen wäre. Daß sie so grobstofflich geworden ist, geschah unter der Einwirkung jener zurückgebliebenen Geister. Indem der Mensch gleichfalls dichter und dichter wurde, sank er aus den paradiesischen Regionen, wo jetzt der Cherub mit dem hauenden Schwert (Blitz) den Zugang verwehrt, herab auf diese Erde. Steiner hat in einer Reihe von Vorträgen von seinem Standpunkt aus die in der Bibel überlieferte Urgeschichte beleuchtet und sieht darin einen auf höherem Schauen beruhenden Bericht über die Vorgänge bei der Bildung unserer Erde in einem ganz bestimmten Stadium der Entwicklung. Alle grobmateriellen Vorstellungen wären demnach von dem Schöpfungsbericht durchaus fern zu halten. Das, was wir Erde nennen, nämlich die Materie, gibt es erst vom „Sündenfall" an, der eben der Sturz in die Materie ist. Man mag sich zu diesen Darlegungen stellen, wie man will, eine wichtige Aufgabe tritt mit großer Deutlichkeit vor uns hin, die nämlich, zu prüfen, ob wir immer tiefer in den Materialismus verstrickten Menschen einer späteren Zeit nicht manchmal unseren Materialismus in die religiösen Urkunden hineingelesen und dadurch die Schöpfungsgeschichte, und durchaus nicht sie allein, aus der geistigen Region, in der sie daheim ist, auf einen ihr durchaus fremden Boden herabgezogen haben. Es ist das Verhängnis der gegenwärtigen Menschheit, daß sie den Urkunden der Vergangenheit hilflos gegenübersteht, da sie meint, nur die Wahl zu haben zwischen der Annahme, daß sie uns Vorgänge der materiellen

Außenwelt schildere oder daß sie Mythen im Sinne von geschichtlich eingekleideten Gedanken seien. Es muß erst ausprobiert werden, ob die sogen. „Sagen“, unter denen die in unsre religiöse Vorstellungswelt aufgenommenen unser besonderes Interesse erregen, nicht wahrheitsgetreue Berichte von Vorgängen sind, die sich wirklich, aber nicht in der materiellen Wirklichkeit, sondern auf einem anderen und höheren Plan vollzogen haben. Man wird allerdings hier leicht den Einwand machen, es sei zwar noch vorstellbar, daß ein Seher Gegenstände und jetzt sich vollziehende Vorgänge einer weiteren, nur dem Alltagsmenschen verschlossenen Welt beobachten könne, allein bei dem, was über die Wiedergeburten der Erde, über Schöpfung, Paradies und Sündenfall mitgeteilt werde, handle es sich um Vorgänge, die einer fernen Vergangenheit angehören und darum längst aufgehört hätten, ein Gegenstand irgendwelcher Beobachtung sein zu können. Demgegenüber steht nun allerdings der Bericht des Schauenden, daß für die geistige Sehkraft nicht nur das Hindernis des Raumes, sondern auch das der Zeit verschwinden könne, so daß der Seher nicht nur in die Ferne und in den metaphysischen Hintergrund der Dinge, sondern auch — je nach dem Abmaß der ihm verliehenen Gabe — in eine engere oder weitere Vergangenheit und Zukunft blicken könne, so zwar, daß der Blick ebensoweit in diese hinaus wie in jene hinab zu reichen vermöge. Die erkenntnistheoretische Frage bleibt auch hier die, ob wir in Vergangenheit — denn auch die Schöpfungsberichte können, wenn sie mehr sind als nachträgliche fromme Naturbetrachtungen, nur aus einer nach rückwärts gerichteten Prophetie hervorgegangen sein — und Gegenwart ein schauendes Bewußtsein als möglich und wirklich anzuerkennen haben. Bejahen wir die Frage angesichts eines unsere Bedenken überwindenden Phänomens, dann müssen und dürfen wir mit dem „Lesen in der Akaschachronik“ als mit einer Hypothese rechnen, deren Wahrscheinlichkeit mit den durch ihre Hilfe gewonnenen Ergebnissen zunehmen wird.

Der Mensch erscheint dem Schauenden als ein Geist unter Geistern. Der geistige Kern seines Wesens ist ewig und seine Verbindung mit dem physischen Körper für die Dauer eines irdischen Menschenlebens ist nur die Unterbrechung eines Daseins in der Welt der

Geister. Die Reinkarnationen wiederholen sich, bis der Geist sich das angeeignet hat, was er nur aus dem Leben im physischen Leib gewinnen kann. Die psychologische Betrachtungsweise, die sich hieraus, sowie aus der Ansicht von den mit der Geburt angenommenen und im Tode abzulegenden „Hüllen“ ergibt, erscheint religiös wie viele andere Behauptungen der Anthroposophie indifferent. Daß die Bibel von ihr nichts zu wissen scheint, ist gegen sie als psychologische Behauptung so wenig ins Feld zu führen, als die Nichterwähnung Amerikas gegen dessen Existenz etwas beweist. Es ist auch gegenüber der Anschauung der Reinkarnation unsere Aufgabe, das Gesamtbild von Welt und Leben unter dieser Annahme durchzudenken und die „älteste“ Ansicht von der Seele, statt sie a limine abzuweisen, theoretisch und praktisch nachzuprüfen. Es liegt immerhin im Bereiche der Möglichkeit, daß der Osten, wo diese Betrachtungsweise lebendig geblieben ist, berufen ist, sie dem Westen zu übermitteln, damit sie, in einen religiös tiefer durchackerten Boden verpflanzt, neuen Antrieben und Tröstungen religiöser Art zum Anknüpfungspunkte dienen möge. Es gibt Grübelfragen über die in der Welt herrschende Gerechtigkeit, die sich nur befriedigend unter der Annahme lösen lassen, daß nicht dieses einzige Erdenleben für alle Zukunft entscheidend sei, wie es vielleicht gerade in der Konsequenz des naturwissenschaftlichen Denkens liegt, wie dem Körper, so auch der Seele den für ihre Entwicklung bis zu ihrem gegenwärtigen Bestand in der Vergangenheit notwendigen Raum anzuweisen. Es ist kirchengeschichtlich nicht ganz uninteressant, daß es in der alten Kirche anerkannte Lehrer gegeben hat, die von der Präexistenz der Seele überzeugt waren, wenn auch nicht ihre Meinung, sondern die des sogenannten Traduzianismus, wonach sich die Seele mit dem Körper von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, den vorläufigen Sieg behalten sollte. Allerdings ist die Präexistenz der Seele nicht identisch mit der sich wiederholenden Reinkarnation. Aber sie ist der entscheidende Schritt auf dem Wege zu ihr und dieser Schritt wird um so leichter getan werden, als die Menschwerdung des Christus, dessen Präexistenz dem Neuen Testament kein fremder Gedanke ist, als das Paradigma für die Menschwerdung überhaupt anzusehen ist.

Unter der Annahme der Präexistenz der Seele sollte man meinen,

daß sich von den Eltern auf die Kinder nur der physische Leib vererbe. Sie hätten nur den Stoff herzugeben, den das präexistente, durch seine früheren Erdenleben in seiner Eigenart bestimmte und nach Wiederverkörperung verlangende geistige Menschenwesen zu seiner Wohnung und zu seinem Werkzeug ausgestalten könnte. Bei einer normalen Entwicklung des Menschen wäre dies wohl auch so gewesen. Allein indem sich die Menschen unter dem Einfluß der zurückgebliebenen geistigen Wesenheiten gegenüber der geistigen Welt abschlossen, kam in das Zusammenwirken der Geschlechter ein leidenschaftliches Element, das von den Anregungen der physischen Materialität seinen Ausgang nahm. Dadurch wurde der Mensch individueller und damit zugleich mehr von der göttlich-geistigen Umgebung losgelöst. Eben dieses von der physischen Materialität Angeregte gibt er nun auf die Nachkommen weiter, indem er die Leidenschaft in die aus der höheren Welt mitgebrachte astrale Leiblichkeit des sich Reinkarnierenden einfließen läßt. Die Verpflanzung der aus der materiellen Natur stammenden Erlebnisse auf die Nachkommen begründet die sogenannte Erbsünde, mit der auch die Möglichkeit der Erkrankung gegeben ist. Mit der Reinkarnation hängt das Karma zusammen. Denn die Gestaltung des neuen Erdenlebens hängt ursächlich mit der durch die früheren Erdenleben bestimmten Eigenart des seelisch-geistigen Wesens zusammen. Das aus der geistigen Welt herabkommende und sich verkörpernde Seelenwesen hat sich selber sein Schicksal geformt und gewählt, und wenn wir nur die unserem Erdenleben vorausgehenden Vorgänge übersehen könnten, dann würden wir aufhören uns über die Schicksale zu beklagen, die wir uns als für unsere innere Entwicklung notwendig selbst verordnet haben.

Viel wäre über die Christusanschauung Steiners zu sagen. Die göttliche Christuswesenheit konnte sich nur mit einer hiefür providentiell zubereiteten menschlichen Hülle umgeben. Daher wird der Leib, in den der Christus bei der Johannestaufe eingeht, zuerst von einer ganz kindlich-reinen Seele und alsdann vom zwölften Jahre an von einem Geiste höchster Weisheit, als welcher der wiederverkörperte Zarathustra — ein viel älterer als der geschichtliche — erscheint, bewohnt und bearbeitet. Die Annahme, daß zwei Jesusknaben, einer aus der Nathanischen Linie (Luk. 3, 31)

und einer aus der Salomonischen Linie (Matth. 1, 6) nebeneinander gelebt haben, bis das Zarathustra-Ich des Salomonischen auf den Nathanischen Jesusknaben übergeht, um alsdann bei der Taufe dem Christuswesen Platz zu machen, ist eine seltsame und bei dem ersten Anblick befremdende Vorstellung, die mir erst erträglich wird, wenn sie aus der absichtlich sachlich-nüchternen Sprache der intellektuellen Konstatierung in die der Religion übertragen wird und dann ausdrückt, daß nur ein Menschenwesen der Träger des Christusgeistes sein konnte, das zugleich ganz Kind und vollendeter Weiser war. Wir müssen uns vorstellen, daß der eine solche Einsicht gewinnende Seher selber von dem, was er innerlich sieht, aufs höchste überrascht ist und seiner Schauung nur deshalb traut, weil sie für ihn ihre Gewißheit in sich selber trägt und mit dem Charakter der Evidenz ausgestattet erscheint. Nicht aus den religiösen Urkunden wird eine solche Vorstellung entnommen, sondern sie wird „geschaut“ und erst nachträglich mit jenen verglichen. Nun gewinnt erst die Verschiedenheit der bei Lukas und Matthäus überlieferten Stammbäume Jesu, deren Harmonisierung schlechterdings unmöglich ist, da wohl verschiedene Personen von dem gleichen Vorfahr, nicht aber die gleiche Person von verschiedenen Vorfahren abstammen können, eine Bedeutung, und die Tatsache, daß man sie beide im Neuen Testament nebeneinander hat stehen lassen, kann daraus erklärt werden, daß man sich ein Gefühl für einen geheimnisvollen Zusammenhang bewahrt habe. Die Christuswesenheit scheint auch den so mysteriös für sie zubereiteten Leib in außergewöhnlichem Maße verbraucht zu haben. Die kurze Wirksamkeit Jesu und der nach etwa drei Jahren eintretende Tod waren nicht nur eine Folge der äußeren Verhältnisse, sondern auch in den Lebensnotwendigkeiten Jesu mitbegründet.

Von der kosmischen Bedeutung der Menschwerdung und des Todes des Christus haben wir bereits gesprochen. Durch sie ist unsre Erde so völlig verändert worden, daß sie, von einem anderen Stern aus hellschauend betrachtet, nach dem Ereignis von Golgatha einen anderen geistigen Anblick darböte als vorher, indem sie gleichsam in anderen Farben aufleuchtete. Siehe, es ist alles neu geworden. Für den einzelnen Menschen bedeutet der Tod Jesu vor allem die vollständige Umwandlung des Todes, der als die Ablegung des

Erdenleibes und die Rückkehr in die geistige Heimat der Seele erscheint. Der Tod ist etwas durchaus anderes, als wofür ihn die unerlöste und von der Geisterwelt abgeschnürte Menschheit ansieht. Nicht ein Vergehen, sondern ein Zurückkehren in die höhere Welt, in die die Früchte des Erdendaseins mit hinübergenommen werden.

Wenn der Mensch stirbt, dann legt das Ich nicht nur wie im Schlafe den physischen und Ätherleib ab, um mit dem Astralleib in den höheren Welten zu weilen, aus denen es mit dem Erwachen wieder zu jenen zurückkehrt, sondern es wandert zusammen mit dem Astralleib und Ätherleib aus dem physischen Leibe aus, der nunmehr in seine chemischen Bestandteile auseinanderfällt. Nur kurze Zeit behält der vom physischen Leib getrennte Ätherleib seine Form — so lange, als sich ein Mensch mit aller Kraft wach erhalten kann, d. h. etwa drei Tage — dann löst er sich auf. Die Seele weilt hierauf im Seelenland, bis sie sich von den auf die physische Welt gerichteten Begierden gereinigt hat, dann geht der Geist in das Geisterland ein, aus dem er nach einem Zeitraum, innerhalb dessen sich der Zustand der Erde gründlich geändert hat, wieder für ein kurzes Erdenleben zu ihr zurückkehrt, eine Wanderung, die er so lange wiederholt, bis er sich das, was ihm die Erde geben kann, angeeignet hat und bis er reif geworden ist zum Aufstieg zu einer übermenschlichen Bewußtseinsform, wie es in analoger Weise durch die Engelwesen dargestellt wird. Auf anderen geistigen Schauplätzen setzt sich alsdann die Entwickelung oder Erziehung fort, bei der natürlich auch das Zurückbleiben auf der vorhergehenden Stufe und das Nachholen des Versäumten unter veränderten Daseinsbedingungen als Möglichkeit besteht, und so winkt nach einem erreichten Ziel immer wieder ein höheres, das erreicht werden soll. Freilich, für den, der diese gedrängte und in jeder Hinsicht unvollständige Übersicht liest, ist es schwer, sich ein lebendiges Gesamtbild zu gestalten. Dies ist nicht einmal leicht aus den Büchern und — was hier noch weit mehr in Betracht kommt — aus den zahlreichen „Zyklen" zu gewinnen, die Stoffe der religiösen Vorstellungswelt behandeln. Es wäre dem Seher ein leichtes gewesen, aus dem vorhandenen Material ein farbenprächtiges, märchenhaftes, alle Gefühle mächtig aufregendes Gemälde zu komponieren. Aber gerade das wollte er offenbar nicht.

Die Gefahr der Phantastik und Schwärmerei ist auf diesem Gebiete so groß, daß er in der Darstellung kühle Zurückhaltung und intellektualistische Sachlichkeit für notwendig hielt. Wenn die dargetanen Vorstellungen religiös nutzbar gemacht werden wollen, dann muß im Einzelnen erst wieder in die symbolische Sprache übersetzt, müssen die geistigen Hintergründe und Zusammenhänge aufgezeigt und die Gefühle angeregt werden. Gerade der Umstand, daß Rudolf Steiner den Gelegenheitsleser seiner Schriften eher abstößt als in flackernde Begeisterung versetzt, wird ihm das Vertrauen der Weiterschauenden gewinnen und sie zu einer ernsthaften Beschäftigung mit seiner Vorstellungswelt veranlassen. Es kann sehr wohl sein, daß andere, mit einer ähnlichen Gabe des Schauens ausgestattete Menschen, anderes sehen und das Gesehene anders in die Sprache des gegenwärtigen Bewußtseins übersetzen werden. Allein damit wird die Wissenschaft und nicht zuletzt die Theologie rechnen müssen, daß die mit der Religion verbundenen Vorstellungen übersinnlichen Charakters auf eben dem Wege gewonnen worden sind, der sich hier vor uns auftut, und ich bin überzeugt, daß wir aus der Sackgasse, in die wie die Philosophie so auch die Theologie hineingeraten ist, erst dann einen Ausweg ins Freie finden, wenn wir uns von dem erkenntnistheoretischen Wahn befreien, als sei unser gegenwärtiges „normales" Bewußtsein der Maßstab für das, was dem menschlichen Bewußtsein überhaupt zugänglich war, ist und sein wird. Nur so betreten wir wieder auch in der Glaubenslehre, statt nur subjektive Gemütszustände zu beschreiben oder Postulate aufzustellen, von denen wir nie wissen, ob sie auch außerhalb unserer Subjektivität werden anerkannt und eingelöst werden, den Boden der Wirklichkeit und gewinnen objektive Wahrheiten, ohne die wir geistig nicht leben können und ohne deren Halt unsere Gefühle verwelken und zerbrechen müßten. *Denn nicht unsre Gefühle tragen die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit trägt unsre Gefühle und ganz besonders unsre religiösen Gefühle.*

2

Es war nicht möglich, die Vorstellungswelt Steiners, soweit sie sich mit der Religion berührt, darzustellen, ohne bereits auf sein Verhältnis zur *Geschichte und deren Urkunden* hinzuweisen.

Er hat sich in größeren Vortragsreihen mit allen Evangelien, dabei mit dem Johannesevangelium wiederholt eingehend beschäftigt, ebenso mit der Schöpfungsgeschichte und der Apokalypse. Wer nur das bereits 1902 erschienene Buch: „Das Christentum als mystische Tatsache" kennt, macht sich schwerlich eine zutreffende Vorstellung von der Anziehungskraft, die auf ihn gerade die Urkunden der christlichen Religion ausüben. Freilich darf man an diese Arbeiten nicht mit der Meinung herantreten, irgend etwas den zahllos vorhandenen Kommentaren Ähnliches zu finden, sonst wird man enttäuscht sein. Die Methode der Beschäftigung ist der in diesen angewandten durchaus entgegengesetzt. Er geht nicht von dem vorliegenden Text aus, um sich über ihn seine Gedanken zu machen, sondern er geht durchweg von dem aus, was er in seiner Weise selbst geschaut hat. Und erst nachträglich vergleicht er das in den Urkunden Vorliegende, um das hier und dort Übereinstimmende hervorzuheben. So erhalten wir schon gar nicht fortlaufende Erläuterungen, sondern vielmehr blitzartige Erleuchtungen einzelner Stellen oder größerer Zusammenhänge. Wie man die Geometrie Euklids nicht nur philologisch auslegen, sondern mathematisch neu erarbeiten und bewährt erfinden kann, so erarbeitet er in großer Selbständigkeit, was er alsdann auch in den geschichtlichen Dokumenten wiederfindet. Wir haben es hier also nicht mit einer Bereicherung der Verbalexegese, sondern mit deren Ergänzung durch Realexegese zu tun. Er gewinnt auf diesem Wege die Überzeugung, daß die heiligen Schriften von solchen Personen verfaßt sind, die nicht auf das gewöhnliche Bewußtsein angewiesen waren, sondern denen eben jenes Überbewußtsein zugänglich war, das formal dem seinigen verwandt ist. Er betrachtet dieselben in diesem Sinn als wirklich *inspiriert* und darum nur einem gleichfalls den Charakter der Imagination, Inspiration und Intuition tragenden Bewußtsein wirklich zugänglich und verständlich. Entgegen der in der wissenschaftlichen Theologie herrschenden Neigung zu einer von dem gewöhnlichen Bewußtsein und dem, was es für möglich halten muß, ausgehenden Kritik ist er nur darauf bedacht, dem in der religiösen Überlieferung vorliegenden Außerordentlichen und Übernatürlichen gerecht zu werden. In dieser Hinsicht steht er der Auffassung der Orthodoxie viel näher als jener der liberalen

Theologie. Allein da er auf der andern Seite durchaus nicht geneigt ist, die geistigen Vorgänge aus ihrer Ebene in die gemeine Wirklichkeit des physischen Naturverlaufs herabzuziehen und in mirakulöser Weise zu materialisieren, bahnt er uns den Weg zu einem vielfach ganz neuen Verständnis der religiösen Urkunden. Wir werden es lernen müssen, die Realität der geistigen Welt anzuerkennen und sie nicht um deswillen zu bestreiten, weil sie sich den Gesetzen des physischen Planes nicht fügen will. Allein wir werden die geistige Wirklichkeit zunächst in ihrem, dem äußeren Naturverlauf entrückten und nur einem höheren Bewußtsein zugänglichen Gebiete aufzusuchen haben. Die Unfruchtbarkeit unserer theologischen Streitigkeiten und die Unfähigkeit der einen Gruppe, die andere zu widerlegen, hat darin ihren Grund, daß beide zur Hälfte recht und zur Hälfte unrecht haben. Die kritische Theologie hat darin recht, daß wunderhafte Vorgänge, wie Engelserscheinungen, himmlische Stimmen, der Anblick des auferstandenen Christus oder seine Himmelfahrt nicht der unseren äußeren Sinnen zugänglichen Natur angehören, sie hat aber darin unrecht, deswegen die Realität dieser Vorgänge überhaupt in Abrede zu stellen und in das Bereich des Wahns zu verweisen. Die Orthodoxie hat umgekehrt darin recht, daß sie an der Zuverlässigkeit der Berichte festhält, sie irrt sich aber, wenn sie die Vorgänge einer höheren Sphäre auf die physische Ebene verlegt und sie dadurch widerspruchsvoll macht. Sie ruft eben durch diesen „Übergang auf ein anderes Gebiet" die in dieser Beschränkung durchaus berechtigte Kritik hervor. Daneben zeigt sich allerdings noch eine dritte Möglichkeit. Für eine höhere Betrachtung bilden die getrennten Plane des Natürlichen und Geistigen doch auch wieder eine Einheit. Es ist eine einzige Welt, zu der das Geisterland, das Seelenland und die materielle Natur gehören, und es ist eine Aufgabe der Erfahrung, festzustellen, ob nicht auch in die physische Wirklichkeit übergreifende Wirkungen, wie etwa das Zurückrufen der Seele in den Körper, den sie sterbend verlassen hat, also eine Totenerweckung wie sie uns etwa vom Töchterlein des Jairus oder vom Jüngling in Nain berichtet wird, von den vom Geiste ausgehenden heilenden Wirkungen gar nicht zu reden, als durchaus möglich anzuerkennen sind. Daß das Wunder des Glaubens

liebstes Kind ist, muß durchaus nicht auf einer phantastischen Zerrüttung des menschlichen Gemüts beruhen, sondern kann die Erinnerung an die gottgewollte Verfassung der Seele sein, daß sie sich in einer übersinnlichen Welt, als deren Provinz die sinnliche anzusehen ist, daheim fühlt und weiß. Für den Theologen wird es sich also angesichts der biblischen — und außerbiblischen — Wundererzählungen darum handeln, den Bewußtseinszustand, in welchem die wunderbaren Erlebnisse stattgefunden haben, zu erkennen und die ohnehin zu Tode gerittene philologische Verbalkritik durch eine auf Erfahrung gegründete Realkritik zu ersetzen. Selbst wenn Steiner in allen anderen Richtungen keinerlei bleibende Anregung zu geben vermöchte und nur in dieser einen Hinsicht uns Theologen die Richtung gewiesen hätte, müßte ihm für alle Zeiten ein Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie sicher sein. Der Schlüssel zum Verständnis der religiösen Urkunden scheint mir in der Tat von ihm gefunden zu sein. Es mag wohl sein, daß die von ihm aufgestellten Behauptungen im Einzelnen vielfach modifiziert werden müssen, aber die Methode der Forschung, die wir ihm verdanken, wird sich in dem Maße bewähren, als man wagen wird, mit ihr zu arbeiten. Es wäre außerordentlich verlockend, an einer Reihe von Beispielen diese Methode zu erproben. Die Paradiesesgeschichte würde sich als die Schilderung von seelischen Erlebnissen der Menschheitsgeschichte ergeben, bei der die gebrauchten Anschauungsmittel des Baumes und der Schlange eben das leisten, wozu dem Lesenden die Buchstaben dienen. Wenn uns von den Menschen der Urzeit eine unglaublich lange Lebensdauer berichtet wird, dann tritt uns ein Bewußtsein entgegen, das zwischen dem eigenen Leben und dem der Vorfahren noch nicht scheiden kann, wie überhaupt für das Alte Testament charakteristisch ist, daß der Einzelne noch eingebettet ist in die Genealogie des vom Vater Abraham durch die Nachkommen strömenden Blutes, wogegen der Christusimpuls den Einzelnen aus der Verbindung des Blutes befreit und selbständig macht. Die Vision Jesu bei der Taufe ist eine wirkliche Visio, d. h. Schauung innerlicher Art und die Verklärung Jesu vor seinen Lieblingsjüngern ebenso wie die Erscheinungen des Auferstandenen objektive Erlebnisse, nur

daß nicht die Augen und Ohren des physischen Leibes, sondern die Organe der Seele in Tätigkeit traten. Ähnliche Erlebnisse liegen auch für uns und unsre Nachkommen im Bereich der Möglichkeit. Denn so wenig sollen die wunderhaften Erfahrungen der Vergangenheit etwas Einmaliges und Außerordentliches sein, daß aus ihr die Verheißung gleicher und größerer Erfahrungen an die Zukunft weitergegeben wird.

Wir müssen es uns versagen, über die heilige Geschichte hinauszugreifen und die Kirchengeschichte unter den gleichen Gesichtspunkten zu betrachten, so verlockend es wäre zu zeigen, wie viel Licht auf heilige Handlungen, gottesdienstliche Gebräuche und fromme Sitten fallen kann, wenn die sie ursprünglich hervorrufenden okkulten Erlebnisse beachtet werden. Wir wollen nur noch erwähnen, daß auch die ursprünglichen Texte der heiligen Schriften dem innerlichen Schauen zugänglich zu sein scheinen und daß aus der sogenannten Akascha-Chronik auch das Leben Jesu zu lesen ist, so daß der Versuch gewagt wurde, unter dem Titel „Das fünfte Evangelium" Episoden aus dem Leben Jesu, die uns von keiner äußeren Überlieferung aufbewahrt sind, zu schildern. Daß sich die Verschiedenartigkeit der Evangelien aus einem von unserem geschichtlich interessierten Denken weit abliegenden Bewußtsein erklären läßt, dem es viel mehr auf die Darstellung des Typischen — Taufe, Leben, Tod und Auferstehung — als des Historischen ankam und das Leben Jesu als die ideale Zusammenfassung der Erfahrungen der Eingeweihten, d. h. der zum Schauen der göttlichen Welt Gekommenen wertete und als Projektion dieser Erfahrungen in die äußere Wirklichkeit, mag mehr befremden als die Auffassung der im Johannesevangelium berichteten Auferweckung des Lazarus als einer durch Jesus vollzogenen und damit zugleich dem Volk bekannt gemachten Einweihung, wobei der sonst absichtlich hervorgerufene Tiefschlaf, in dem das innere Schauen sich einstellte, in diesem Fall durch die Krankheit bewirkt war. Denn das Schweigen der Synoptiker über eine Tat, die, äußerlich betrachtet, das größte Wunder Jesu darstellen würde, ist nur dann verständlich, wenn die Erzählung die Hülle ist für ein Ereignis ganz anderer Art, während sie für den Verfasser des Johannesevangeliums um so wichtiger erscheinen

mußte, wenn der Lazarus, den Jesus lieb hatte, und der Jünger, den Jesus lieb hatte, d. h. der Verfasser des Johannesevangeliums, die gleiche Person sollten gewesen sein, wie Steiner anzunehmen scheint.

Auf die Apokalypse wird die gleiche Methode angewendet wie auf die Evangelien. Was das schauende Bewußtsein selbständig als Zukunft erblickt, wird mit den Bildern der Apokalypse in Zusammenhang gebracht. Die schon wegen ihrer Kürze schwer verständlichen Andeutungen hierüber in „Das Christentum als mystische Tatsache" haben in einem „Zyklus" von Vorträgen eine den Zugang zu Steiners Deutung erleichternde weitere Ausführung gefunden. Ich wage es nicht, hiezu irgendwie Stellung zu nehmen. Auch nach wiederholter Lesung muß ich mich hier als einer bekennen, dem wohl Steiners Vorstellungen, nicht immer aber die zu der Apokalypse hergestellten Verbindungen verständlich sind. Es ist mir aber hieran Wesen und relative Berechtigung der „allegorischen Schriftauslegung" aufgegangen, die eben dadurch hervorgerufen wurde, daß sich der Ausleger genötigt sah, seine eigenen inneren Erlebnisse in den heiligen Urkunden wieder zu finden. Der große Eindruck, den Barths „Römerbrief" eben allerwärts hervorruft, beruht übrigens auf der gleichen psychologischen Erscheinung, nur daß die Bewußtseinsstufe von der Steiners verschieden ist.

3

Der von Rudolf Steiner vertretene Okkultismus ist nicht nur Wissenschaft, sondern auch Praxis. Es werden uns Methoden angegeben, die uns die Erkenntnis höherer Welten vermitteln können, unter denen die Meditation oder Versenkung einen hervorragenden Platz einnimmt. Die hiebei empfohlenen Übungen dienen dazu, die in jedem Menschen angelegten Seelenorgane auszubilden. Bei dem durch Anwendung dieser Mittel erreichbaren Hellsehen handelt es sich nicht um einen solchen Gemütszustand, der als religiös bezeichnet werden soll, aber da die Entwicklung der natürlichen Fähigkeiten der Seele unmöglich ohne Einfluß auch auf deren religiöse Beweglichkeit sein kann, treffen Religion und Okkultismus gerade auf praktischem Boden hart aneinander und sehen sich zur Auseinandersetzung genötigt. Wer durch eigene Versuche die empfohlenen Methoden erprobt hat, wird wohl rückhaltlos geneigt sein, in

ihnen einen wertvollen Beitrag zur Gymnastik der Seele zu sehen, der wie jede Verfeinerung und Kräftigung des Seelenlebens auch dem religiösen Innenleben zugute kommen muß. Allein neben dieser formalen und indirekten Beziehung zwischen okkulter Praxis und Religion gibt es auch materiale und direkte. Denn fürs erste kann die anthroposophische Versenkung ohne weiteres religiös gefärbt werden, indem zur Meditation solche Stoffe gebraucht werden, die der spezifisch religiösen Überlieferung angehören, wie ausgewählte Aussprüche Jesu oder der Apostel, auf die sich der Übende immer wieder minutenlang konzentriert und in die er sich so vollständig versenkt, daß womöglich gar keine andere Vorstellung dazwischen hineinkommt. Er wird alsbald spüren, wie auf diese Weise in seiner Seele etwas angeregt wird, wie sich gleichsam ein Kern in seinem Seelenleben zu formen beginnt; und wenn er nun aus diesem geistigen Mittelpunkt heraus zu leben versucht, wird er ganz von selbst die Melodie seines Lebens in einer höheren Tonlage spielen, mit anderen Worten, die Wirkung solcher Konzentrationen und Meditationen wird nicht nur psychologisch, sondern religiös sein. Die Grenze zwischen geistiger Versenkung und geistlicher Andacht sind fließend, wie überhaupt die Religion nicht eine nach Windelbandschen Mustern abgrenzbare Provinz des geistigen Lebens, sondern eine den ganzen Reichtum des Lebens mitumfassende Universalbeziehung ist. Man kann sogar zu der Überzeugung kommen, daß die Anthroposophie in dieser Richtung eine wichtige religiöse Aufgabe zu erfüllen hat. Die Versandung des religiösen Lebens in unserm Volk kommt nicht zuletzt davon her, daß sich der moderne Mensch die Zeit nicht mehr nimmt, sich lesend, nachdenkend oder betend in höhere Regionen zu erheben oder in die Tiefen der Religion zu versenken. Von der religiösen Verflachung ist die des gesamten Seelenlebens, die mit Recht so viel berufene „Seelenlosigkeit“ unserer Zeit ausgegangen. Ob eine einfache Wiedererweckung einmal verschwundener religiöser Sitten möglich ist, muß bezweifelt werden. Aber dem Bedürfnis nach Versenkung, das der Seele eigentümlich geblieben ist, kommt nun die religiös indifferente Anthroposophie entgegen. Denn zum Gegenstand der Konzentration und Meditation eignet sich auch solches, was keinerlei Beziehung zur Religion zu haben scheint. So kann es der

Beruf des Okkultismus sein, den Weg zur **Versenkung** und damit auch den zur **religiösen** Versenkung zu bahnen. Die Erfahrung lehrt jetzt schon, daß der Übergang von der indifferenten zur religiösen Meditation fast von selbst eintritt, und es ist anzunehmen, daß der Okkultismus in der Zukunft ein Führer zur Religion werden wird, der auch von denen, die ihn jetzt mit scheelen Augen ansehen, anerkannt werden wird.

Heute wird der Okkultismus gerade von christlicher Seite eben deshalb angegriffen, weil er viel mehr, wenn nicht gar ausschließlich, die buddhistische Versenkung anstatt des **christlichen Gebetes** pflege. Zwar mit dem Buddhismus hat die okkulte Versenkung nicht mehr zu tun als mit dem Christentum. Die Meditation ist nicht das Eigentum irgend einer Religion, sondern ein Stück des religiösen Lebens überhaupt und die Gegenüberstellung von Meditation und Gebet ist deswegen von vornherein schief, weil es zwar Meditation ohne Gebet, niemals aber Gebet ohne Meditation geben kann, denn Meditation ist konzentrierte Andacht oder andächtige Konzentration. Nicht Meditation und Gebet, sondern Versenkungsgebet und Bittgebet sind die Gegensätze, um die es sich handelt. Da aber gerade nach christlicher Anschauung das egoistische Bittgebet nur als Kindheitsstufe Berechtigung hat und bestimmt ist, von dem Ergebenheitsgebet abgelöst zu werden, das auf Wirkungen nach außen zugunsten der die Seele umgestaltenden, nach innen gerichteten Segnungen verzichtet, wird gerade die Meditation der Weg zum christlichen Gebet, wie ja auch das Vaterunser nur formal ein Bittgebet, material aber durchaus Meditationsgebet ist, dessen nach innen gerichtete Wirkungen sich dem geistig Schauenden in einer dem Nichteingeweihten freilich nicht zugänglichen und darum anstößigen Mannigfaltigkeit differenzieren. (Steiner, Das Vaterunser.) Hegel hat öfters gesagt, daß es im Bereiche der Wahrheit kein „Entweder-Oder“, sondern nur ein „Sowohl-Als auch“ und „Weder-Noch“ gebe. Auch die Entgegensetzung der Meditation und des Gebetes fällt aus dem Gebiet der Wahrheit heraus. Die Meditation ist so wenig eine Ablenkung vom Gebet, daß sie vielmehr der Pfad ist, der uns von dem Gebet der Unreife: „Mein Wille sei dein Wille!“ zu dem der Reife leitet: „Dein Wille sei mein Wille!“

Es könnte so aussehen, als sei die Anthroposophie um deswillen praktisch bedenklich, weil sie „die Erkenntnis höherer Welten" jedermann zugänglich zu machen verspricht. Gewiß, es besteht die Überzeugung, daß das Hellsehen ein Bestandteil der menschlichen Geistesausstattung und nur der schauende Mensch ganzer und wirklicher Mensch sei. Aber der Fortschritt auf dem Erkenntnispfad ist so sehr von der moralischen Beschaffenheit des Lehrlings abhängig, daß er nur dann einen Schritt geistig machen kann, wenn er gleichzeitig drei Schritte moralisch macht. Indem aber mit der Meditation das Leben aus der Berührung mit der höheren Welt heraus sich notwendig verbindet und das Verhalten immer nur dem Verhältnis entsprechen kann, in dem wir zur geistigen Welt stehen, kann der Okkultismus nicht nur Moral lehren, sondern begründen. Dabei stelle man sich jedoch nicht vor, als ob gewisse asketische Vorschriften, wie Meidung von Alkohol, Nikotin, Fleischgenuß, eine neue Gesetzlichkeit begründen. Die „Askese" ist nicht Voraussetzung, sondern Folgeerscheinung der okkulten Schulung. Es kommt der Augenblick, wo der Schüler von einem innerlich begründeten und darum unwiderstehlichen Ekel vor diesen „Genüssen" ergriffen wird. Wie Steiner die Moral auffaßt, möge man in dem geistvollen Kapitel über die moralische Phantasie in der „Philosophie der Freiheit" nachlesen. Es handelt sich darum, daß das Instinktive bewußtes Weisheitsgut werde, d. h. die dem natürlichen Menschen eigentümliche Instinktsicherheit, die dem nur-moralischen verloren gegangen ist, muß auf einer höheren Stufe wieder gefunden werden. Wer da weiß, wie diese Ansicht von der Bestimmung des Menschen der eigentliche Kernpunkt des Evangeliums und der Paulinischen Gnadenlehre, wie nicht minder der Kernpunkt von Luthers supramoralistischer Ethik ist, wird auch hier wieder anerkennen müssen, daß Steiner, so wenig er daran denkt, eine neue Religion zu stiften, in den Dienst der Religion tritt, die nicht alt und nicht neu, sondern der Widerschein der Ewigkeit in der Zeit ist.

Praktisch bedeutsam wird sich die Psychologie Steiners erweisen in pädagogischer und, was damit nahe zusammenhängt, in seelsorgerlicher Hinsicht. Keine Disziplin der Theologie liegt so sehr im Argen, wie die Lehre der Seelsorge. Hier wird nicht nach

Regeln, die in der Beschaffenheit des Seelenlebens begründet sind, sondern entweder schematisch-kirchlich oder instinktiv-persönlich gearbeitet. Schon droht uns „Seelsorgern" die Gefahr, von Ärzten, die irgend eine Methode, und wäre es die der Psychoanalyse, handhaben, abgelöst zu werden. Angenommen, die Richtigkeit der okkulten Psychologie und die praktische Verwendbarkeit der hierauf begründeten, das Seelenleben intellektuell, gefühls- und willensmäßig beeinflußenden Übungen der Konzentration und Meditation dränge sich früher oder später auch den berufsmäßigen „Seelsorgern" auf, dann werden sie ganz anders imstande sein, eine Diagnose zu stellen und im Bereiche der Seelenpflege die wirkungsvollen Heilmittel anzuwenden und die zur Genesung der kranken Seele führenden Wege anzugeben. Vielleicht ist niemand in der Gegenwart in höherem Maße und in weiterem Umkreise als Seelenarzt tätig als Steiner. Das kommt daher, daß ihm viele eine wirkliche Kenntnis des Seelenlebens zuschreiben und ihn im Besitze von Mitteln wissen, die das Seelenleben beeinflussen können. Ein weites Feld von Untersuchungen und praktischen Versuchen tut sich hier auf. Und es kann wohl sein, daß unsere Kinder und Kindeskinder mit staunendem Mitleid auf uns „Seelsorger" von heute zurückschauen werden. Allein im Blick auf die in dieser Richtung sich zeigenden Möglichkeiten dürfen wir Alten die hoffnungsvolle Jungmannschaft der Zukunft beneiden, für die zur Wirklichkeit geworden sein kann, was wir noch kaum als Möglichkeiten erblicken.

Es geht dem, der sich als Theologe mit der Geisteswissenschaft gründlicher beschäftigt, so, daß er jetzt meint, die Anthroposophie werde die erkenntnistheoretische, dann wieder, sie werde die exegetische, und dann wieder, sie werde die praktische Theologie von Grund aus umgestalten. Und je tiefer die Einsicht in die Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Position (und Negation!) der Theologie ist, um so dringender wird man die baldigste Inangriffnahme der sich aufnötigenden Probleme und Aufgaben wünschen und mit dem Bedauern ins Grab hinabsteigen, daß man nicht mehr selber dabei sein kann, wenn das, was sich als wetterbeständig bewährt, nicht nur für die Theologie, sondern für die Religion nutzbar gemacht wird. Diese Nutzbarmachung darf man sich indes nicht so vorstellen, daß einzelne

von Steiner angeregte Theologen die aus seinen Schriften gewonnenen Vorstellungen und Lehren dogmatisch übernehmen und verkündigen. Das wäre weder der Religion noch auch der Anthroposophie heilsam. Wir müssen vielmehr in vollkommener Freiheit die von ihm gezeigten Methoden erproben und dadurch ebenso unsre theologische Theorie wie unsre religiöse Praxis befruchten lassen. Steiner hat öfters darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie eine Feindin der Theosophie sei. Die sich mit Steiner beschäftigende Theologie, auf deren Kritik wir nur deshalb nicht eingegangen sind, weil die selbstverständliche erste Voraussetzung, nämlich die gründliche Beschäftigung mit dem Gegenstand, den man kritisiert, nicht gegeben ist, scheint dafür den Richtigkeitsbeweis liefern zu wollen. Allein dabei wird es dann nicht mehr bleiben können, wenn die wahre Theologie spürt, daß sie sich mit der echten Theosophie — ähnlich wie mit der Kunst — in der Tiefe berührt.

Es sei mir gestattet, mit einem persönlichen Bekenntnis zu schließen. Ich las die Schriften Rudolf Steiners ursprünglich selber mit der Absicht der ablehnenden Kritik. Allein der Einblick in die Geschlossenheit seines Weltbildes machte mir dessen rein phantasiemäßige Entstehung zweifelhaft und die mit seinen Konzentrationsmethoden gewonnenen Erfahrungen ergaben, daß es Seelenvorgänge gibt, die den von Steiner geschilderten entsprechen und, weil sie meist ganz anders sind, als man sie sich vorher vorgestellt hat, nicht als Projektionen der eigenen Vorstellungen aufgefaßt werden können. So kam ich dazu, die Anthroposophie vorerst einmal unter Zurückstellung der von dem gewöhnlichen Bewußtsein ausgehenden Kritik von ihren eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus zu verstehen zu suchen. Auch in den vorstehenden Ausführungen habe ich die Kritik, zu der mir die nötige Überlegenheit mangelt, zurücktreten lassen. Was ich dargelegt habe, ist nicht ein letztes Wort über die Anthroposophie, sondern ein erstes zu ihr.

Rudolf Steiner und die Naturwissenschaft

von

Hans Wohlbold

Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.
Rudolf Steiner

Den Auftakt der literarischen Tätigkeit Rudolf Steiners bildet die Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften in Kürschners „Deutscher Nationalliteratur", die in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts fällt und der 1886 die „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung" folgten. Schon aus diesen Erstlingswerken kann man sehen, wie der damals kaum mehr als Zwanzigjährige das Gesamtgebiet der Naturwissenschaften souverän beherrschte und ihre Bedeutung für das Geistesleben gerade der modernen Menschheit voll zu würdigen verstand. Andererseits aber kam in diesen Schriften — ihr Schwergewicht liegt in den ausführlichen Einleitungen und in den Fußnoten zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften — sogleich die geistige Orientierung ihres Verfassers markant zum Ausdruck. Steiners naturwissenschaftliche Weltanschauung setzte sich in schärfsten Widerspruch zu den herrschenden materialistischen, monistischen und sonstigen Tendenzen der Zeit, und im Gegensatz zu allen irgendwie wissenschaftlich maßgebenden Persönlichkeiten trat Steiner mit der ganzen Wucht seines Könnens und Wissens für den Naturerforscher Goethe in die Schranken.

Du Bois Reymond hatte Goethe als Dilettanten verhöhnt, Helmholtz ließ ihn noch gelten als einen, der die Taten der Enkel ahnend in großen Umrißlinien voraussah, und Ernst Haeckel nahm das Recht in Anspruch, sich den zu nennen, der das erfüllte, was Goethe nur verheißen hatte. Noch in der kleinen Schrift „Gott-Natur", die der Achtzigjährige selbst als den „Abschluß seiner naturphilosophi-

schen Arbeit" bezeichnete, sagte Haeckel 1914, er habe „sechzig Jahre hindurch... im Sinn von Goethe „Gott in der Natur" gesucht".

Es mag sein, daß dieser bedeutendste Naturforscher der neueren Zeit ehrlich darnach strebte, Gott in der Natur, den Geist in der Natur zu suchen. Es gab Zeiten in seinem Leben — man braucht nur die „natürliche Schöpfungsgeschichte" zu lesen —, da war er ihm bisweilen nahe. Aber im Grunde fand er ihn doch nicht, so wenig als irgend einer der mit ihm Strebenden, sofern diese überhaupt an solche Ziele dachten. Den meisten war Gott, war Geistiges nichts weiter als ein Name, ein leeres Wort, Schall und Rauch. Rudolf Steiner hat den Weg zum Geist, den Weg zum Göttlichen in der Natur gefunden und gezeigt. Und er ist es, der das zur Erfüllung brachte, was bei Goethe Verheißung war.

Wenn man heute Steiners bisheriges Lebenswerk überblickt, wenn man nebeneinander stellt die drei Reihen seiner Werke, so ist alles ein Weg, der Weg durch die Natur zum Geist. Das, was im engeren Sinn naturwissenschaftlich ist und eine Fortführung Goethescher Naturerforschung bedeutet, wird gestützt und fest begründet durch die philosophischen bezw. erkenntnistheoretischen Schriften und die früher als „theosophisch", dann als „anthroposophisch" bezeichneten Werke und Vorträge führen zutiefst „ins Innere der Natur", dorthin, wo jeder Schritt Unermeßlichkeit ist. Jedes ist ein Ton für sich, aber sie fügen sich zum untrennbaren Dreiklang. Drei Wege in einem, und das Ziel ist immer „Gott in der Natur".

Was dieses Ziel, was sein Vorkämpfer Rudolf Steiner, an dem die Naturwissenschaft vierzig Jahre lang vorüber ging, für eben diese Naturwissenschaft bedeuten sollte, darüber müßte man sich heute endlich einmal klar werden. Steiners Lebenswerk ist nicht eine Tat, es ist die Tat an der Weltenwende, in der wir leben. Die Naturforscher müßten das vor allen anderen wissen. Denn die Naturwissenschaft hat unserer Zeit die Weltanschauung gegeben. „Versprochen" — sollte man wohl besser sagen. Sie vermochte nicht zu halten, was sie verhieß, und wenn es dabei bleibt, wird die Menschheit daran zugrunde gehen.

Svante Arrhenius, einer der bedeutendsten Naturforscher der Gegenwart — er hat die Theorie der elektrolytischen Dissoziationen

über Clausius, van t'Hoff und Helmholtz hinaus zum schließlichen Abschluß geführt — schrieb unter anderem ein Werk über „Das Werden der Welten". Die Einleitung des zweiten Bandes rühmt die Fortschritte der Naturwissenschaft in der neuesten Zeit und schließt dann mit den Sätzen: „Zuweilen hört man sagen, daß wir in der „besten der Welten" leben; darüber läßt sich schwer etwas wohlbegründetes aussagen. Aber wir — wenigstens die Naturforscher — können mit aller Sicherheit behaupten, daß wir in der besten der Zeiten leben. Wir können in der festen Hoffnung, daß die Zukunft noch besser werden wird, mit dem großen Natur- und Menschenkenner Goethe sagen:

Es ist ein groß Ergötzen
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht
Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht."

Daß ein Gelehrter von Weltruf Worte, die Famulus Wagner, der „trockne Schleicher" spricht, „dem großen Natur- und Menschenkenner Goethe" in den Mund legt, mag manchen befremden. Aber auch abgesehen davon kann diese 1907 geschriebene Prognose zu denken geben. Denn die „Sicherheit, daß wir in der besten aller Zeiten leben", die „feste Hoffnung, daß die Zukunft nur noch besser werden wird" — kam inzwischen ins Schwanken. Auf Heller und Pfennig ist uns die Bilanz des „Geistes der Zeit" präsentiert worden, ist uns gezeigt worden, wie „herrlich weit gebracht" wir es haben. Noch ist kein Ende des Chaos abzusehen, die Knäuel verwirren sich immer mehr, anstatt sich zu lösen. Die Mehrzahl der Zeitgenossen ist betäubt von wissenschaftlichen Schlagworten und politischen Parteiphrasen. Die Wenigen aber, die noch nicht völlig „trunken sind vom Wein der Zeit" könnten heute wohl die Frage aufwerfen, wie es kommt, daß dieser ungeheure Gegensatz zwischen Theorie und Praxis — wie er sich etwa in den angeführten Sätzen von Svante Arrhenius ausdrückt — klafft, woher es kommt, daß die Weltanschauung, die unser gesamtes Geistesleben seit einem halben Jahrhundert trägt, sich im Leben in so furchtbarer Weise auswirken mußte, woher es kommt, daß die beherrschte Materie, die man niedergerungen wähnte durch den Menschengeist, sich gegen ihre

Herrn empörte und das gebändigte Eisen die Leiber seiner Bändiger schließlich zerstampfte und zerriß. Das Denken schafft die Taten. Die Weltanschauung der Naturwissenschaft hat das Leben der Kulturmenschheit getragen und aus diesem naturwissenschaftlichen Denken wurde der Weltkrieg, wurde das Chaos geboren.

Das moderne Leben und Denken ist im weitesten Umfang von naturwissenschaftlichen Ergebnissen und Impulsen erfüllt. Auf der Oberfläche schwimmt das, was man gerne als die großen Errungenschaften der Zeit feiert und was sich auf allen Gebieten des praktischen Lebens in der Technik auswirkt. Dahinter steht, unser ganzes Geistesleben wie keine zweite Gedankenströmung durchleuchtend, die sogenannte naturwissenschaftliche Weltanschauung.

Der Mensch der Gegenwart denkt naturwissenschaftlich. Es mag der Einzelne dem wissenschaftlichen Leben ganz fern stehen, er mag nie etwas von naturwissenschaftlicher Weltanschauung gehört haben — er denkt trotzdem im Sinn von Newton und Haeckel, von Helmholtz und Ostwald. Durch zahllose Kanäle fließen seit Jahrzehnten die Impulse, die von den maßgebenden Vertretern naturwissenschaftlicher Denkweise gegeben werden, in das Leben hinaus, überall wirken sie gestaltend und formend. Alles, was groß ist in unserem äußeren Leben, danken wir der Naturwissenschaft und wir danken ihr zugleich das ganze seelische und physische Elend der letzten Jahre.

Der Mensch ist verelendet durch die Naturwissenschaft, wenn er über das äußere Dasein hinausstrebt zu einem Innenleben, wenn er nach Kräften sucht, die ihm das Sinnensein durchleuchten, wenn er sein Menschentum so erleben möchte, daß es erst dort Sinn und Vollendung findet, wo er wie Parzifal auszieht zur Fahrt nach dem heiligen Gral.

Vergangene Generationen fanden Seeleninhalt im kirchlich-religiösen Leben. Das hat die Naturwissenschaft zerstört. Sie negiert die Notwendigkeit des Glaubens und postuliert das Wissen an dessen Stelle. Aber ihr Wissen ist kein solches, daß es die Sehnsucht der Menschenseele befriedigen könnte. Nicht nur das. Seelensehnsucht ist welthistorische Notwendigkeit, ist das Bedürfnis nach tragenden Impulsen, die aus der Wirklichkeit der Welt heraus das Leben im äußeren Dasein so gestalten, daß für den Menschen sich

in ihr „leben" läßt. Die Menschheit sucht den Geist, weil das Leben zerbricht, wenn er nicht drinnen wirkt. Sie will wissen, daß er da ist und sie als ein Ganzes trägt — nicht nur den Einzelnen. Man glaubt an den Geist oder will ihn wissen, weil nur das Bewußtsein seiner Gegenwart eine Ethik und damit soziales Leben begründen kann.

Die Naturwissenschaft hat die Welt entgeistigt, deshalb ist Europa heute ein Trümmerhaufen und die Menschheit verblutet sich. Aber wie sie die Religion entthront hat, muß sie an ihre Stelle etwas anderes setzen, ein Wissen vom Geist aus ihren eigenen Prinzipien heraus. Durch Wissen hätte sie den Menschen hinzuführen zu seinem Ursprung, der auch der Ursprung alles irdischen und kosmischen Seins überhaupt ist, um ihm dort tragende Daseinsimpulse zu geben. Aus der Synthese von Materialismus und Agnostizismus, von Haeckel und Du Bois Reymond, die sie heute vollzieht, muß sie aufsteigen zur Gnosis — das Wort im weitesten, buchstäblichen Sinn genommen —, um den Menschen zur Wahrheit und damit zur Möglichkeit des Lebens und Handelns aus der Wahrheit heraus zu führen. Mit anderen Worten: Sie muß aus der Wissenschaft von der Materie zu einer Wissenschaft vom Geist werden.

Es ist Rudolf Steiners weltgeschichtliche Mission, sie diesen Weg zu führen. Bei ihm wird das Erfüllung, was bei ihr nur kaum vage Verheißung war. Steiner rollt alle die großen Probleme auf, die heute ungelöst vor dem naturwissenschaftlichen Denken stehen. Ungelöst — wenn es auch Naturforscher gibt, die das bestreiten möchten. Auf der einen Seite herrscht noch das „Ignorabimus", das Du Bois Reymond 1872 aussprach. Damit erklärt sich die Naturforschung als nicht kompetent dort, wo es sich darum handelt, jene Fragen zu beantworten, die es mit dem menschlichen Bewußtsein zu tun haben. Andererseits aber beantwortet man sie doch und zwar so, daß man das Bewußtsein mit allen seinen Qualitäten eliminiert. Das ist metaphysische Taschenspielerei. Tatsächlich versagt die Naturwissenschaft vollkommen vor allen großen Problemen des Daseins. Sie weiß nicht, wie sie das Phänomen des Lebens deuten soll und sie steht ratlos vor dem Problem des Todes. Nirgends

findet sie einen Weg vom kausal-mechanischen Geschehen zum seelischen Erlebnis. Wenn sie auch von der Entwicklung der Organismen spricht und nach dem Vorbild der Haeckel'schen Ahnenreihen den Stammbaum des Menschen bis zur Urcytode hinunterführt, so müht sie sich anderseits nun schon ein halbes Jahrhundert umsonst, die Triebkräfte des Aufstieges zu entschleiern oder auch nur zu ahnen. Sie weiß nicht, was die Materie ist, und die Naturkräfte, mit denen sie ständig arbeitet, haben nur die Bedeutung wesenloser Abstraktionen. Sie kann keine Moral begründen, trotz Haeckels „goldenem Sittengesetz", das gewiß nicht aus ihr stammt, oder Ostwalds „energetischem Imperativ", und auch am Weltformat „Die Brücke" wird die Menschheit nicht genesen.

Die Religion greift dort ein, wo bei der Naturwissenschaft leere Flecke stehen. Sie stellt Abstraktionen zu Abstraktionen. Wer heute als Gläubiger von der Menschenseele oder von Unsterblichkeit spricht, wer den Namen Gottes in den Mund nimmt, der redet Worte, mit denen er keinen Begriff zu verbinden weiß. Er stellt sich dieses oder jenes darunter vor oder auch gar nichts. Die Naturwissenschaft hat die Phänomene, die sinnenfälligen Erscheinungen. Sie bleibt abstrakt, weil ihr der lebendige Inhalt, der geistige Hintergrund derselben fehlt. Die Religion redet von diesem geistigen Inhalt, aber er ist ihr nicht minder abstrakt.

Rudolf Steiner vollzieht die Synthesen der beiden Gebiete in der Weise, daß er die religiösen Begriffe konkret erfaßt, in bewußtem Erleben, und sie dann hineinträgt in das sinnliche Dasein, indem er zeigt, wie dieses sich aus dem geistigen Urgrund heraus gestaltet und indem er andererseits im sinnlichen Sein den geistigen Urgrund sucht und findet. Wissenschaft und Religion fließen bei ihm zu einer Einheit zusammen.

Die Worte im Faust, daß „alles Vergängliche nur ein Gleichnis" ist, geben den Grundton geisteswissenschaftlicher Naturerkenntnis. Die Erscheinung ist Physiognomie des Geistigen, Metamorphose der Idee.

Ausgangspunkt dieser Art der Naturauffassung ist ein Monismus, den Steiner selbst in seinen Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften als „empirischen Idealismus" bezeichnet hat.

Nach einer Darstellung von Goethes Art der Naturbetrachtung definiert Steiner dort diesen „empirischen Idealismus“ so, daß er sagt: „Den Dingen einer sinnlichen Mannigfaltigkeit, soweit sie gleichartig sind, liegt eine geistige Einheit zugrunde, die eben ihre Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit bewirkt.“

Der Monismus im Sinne Steiners unterscheidet sich also zunächst von dem, was man sonst in der Gegenwart „Monismus“ nennt, dadurch, daß er die Dinge gewissermaßen umdreht. Einmal — für die heutige Naturwissenschaft — ist die Materie primär, alles Geistige, Ideelle ist Abstraktion und die Ideen schweben über den Erscheinungen und wachsen aus ihnen so wie der Rauch aus dem Feuer aufsteigt. Sie sind, konkret gesprochen, nichts — wenigstens nichts, das durch sich selbst und aus sich selbst Bestand haben könnte. Für Steiner ist die Idee primär. Sie wirkt sich in der Erscheinung nur aus, vielfach, immer neu, immer verändert, einmal vollkommener, ein anderesmal weniger vollkommen, ist sie Ausdruck des ideell Wesenhaften der Welt. Zu diesem „empirischen Idealismus“, der eine charakteristische Grundlage für Steiners Verhältnis zur Natur bildet, kommt noch ein anderes, sehr wesentliches Moment. Bei diesem handelt es sich um die Art, wie der Mensch hineingestellt ist in die Natur, in welchem Verhältnis er mit seinem eigentlichen Wesen und dem Kern seines Wesens zu dieser Natur steht — einmal im Sinne der Wissenschaft und dann nach den Erkenntnissen Rudolf Steiners.

„Anthroposophie“, das heißt die „Weisheit vom Menschen“, nennt Steiner seine Geisteswissenschaft. Es liegt in diesem Wort der Hinweis auf einen wesentlichen Grundzug dieser Geisteswissenschaft. Sie ist ja Weltweisheit im umfassendsten Sinn, sie zieht ihre Kreise über alle Gebiete irdischen und kosmischen Seins. Indem sie sich aber die „Weisheit vom Menschen“ nennt und damit den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Erkenntnisse und ihres Erkenntnisstrebens stellt, sagt sie zugleich, daß sie das Wesen der Welt aus dem Wesen des Menschen heraus zu ergreifen sucht.

Das ist ein fundamentaler Unterschied gegenüber der gegenwärtig üblichen Art der Naturbetrachtung und ihres Erkenntnis-

strebens. Denn die Naturwissenschaft glaubt ja, daß sie ein wirklich objektives, das heißt nicht irgendwie durch menschliche Vorstellungen gefärbtes, also den Tatsachen entsprechendes Weltbild nur dadurch haben könne, daß sie eben den Menschen als wahrnehmendes, empfindendes, denkendes Wesen vollständig aus der Natur herauslöst, ihn abtrennt mit allem, was in seiner Seele an Erlebnissen vorhanden ist, von der ganzen übrigen Natur. Nur sein physischer Organismus, sein Leichnam wird in den Kreislauf der Stoffe und Kräfte der Natur einbezogen. Als lebendiger Mensch mit alle dem, was in seiner Seele aufsteigt, muß er aus dem Naturbild eliminiert werden, wenn dieses in sich Bestand haben soll. Die Naturwissenschaft weiß nichts von dem „magischen Zusammenhang des Menschen mit der Natur", von dem Schelling einmal spricht.

Ihr Ziel ist klar und eindeutig ausgesprochen in einem Vortrag, den Max Planck, der Professor für theoretische Physik an der Universität Berlin, in der naturwissenschaftlichen Fakultät des Studentenkorps an der Universität Leiden gehalten hat. In diesem Vortrag über „die Einheit des physikalischen Weltbildes" sagt Planck: „Darüber, wie weit man gehen darf in der Zuversicht, schon jetzt die Grundzüge des Weltbildes der Zukunft festgelegt zu haben, lassen sich keine allgemeinen Regeln aufstellen. Hier ist die größte Vorsicht am Platze. Aber um diese Frage handelt es sich erst in zweiter Linie. Worauf es hier einzig und allein ankommt, ist die Anerkennung eines solchen festen, wenn auch niemals ganz zu erreichenden Zieles und dieses Ziel ist — nicht die vollständige Anpassung unserer Gedanken an unsere Empfindungen, sondern — *die vollständige Loslösung des physikalischen Weltbildes von der Individualität des bildenden Geistes*. Es ist dies eine etwas genauere Umschreibung dessen, was ich oben die Emanzipierung von den anthropomorphen Elementen genannt habe."

So ist die Abtrennung des *Menschen* — nicht des Leichnams — die Herauslösung des spezifisch Menschlichen aus dem Weltbild der Grundgedanke moderner Naturwissenschaft und es braucht kaum noch eigens gesagt zu werden, daß die Erkenntnistheorie Kants die Basis für solche Bestrebungen abgibt.

Demgegenüber ist für die Naturanschauung Steiners der Mensch als ein Glied der Natur mit allen Teilen seines Wesens in diese Natur hineingestellt in dem Sinn, in dem etwa Parazelsus das aus einer alten, heute vergessenen und eben wieder auf anderem Weg neu zu gewinnenden Einsicht heraus meint, wenn er sagt: „Es ist nichts in der Natur, das nicht sey im Menschen.“ Man kann diesen Unterschied, durch den, wie gesagt, auf ein Wichtigstes in Steiners Naturauffassung hingedeutet wird, unter zwei Gesichtspunkte stellen, man kann ihn rein physikalisch oder erkenntnistheoretisch ins Auge fassen. Im einen wie im anderen Fall aber lassen sich die Grundsätze Steinerscher Auffassung zurückführen auf Goethe.

Was die Lostrennung des Menschen von der Natur unter rein physikalischen Gesichtspunkten bedeutet, das ist kurz das folgende.

Die Physik ist der Anschauung, daß alles dasjenige, was uns draußen in der Natur entgegentritt und uns durch die Sinne zum Bewußtsein gebracht wird als Licht, Farbe, Klang usw. nur auf Grund unserer besonderen Organisation in dieser Art empfunden wird. Im Sinne der kantischen Erkenntnistheorie bleibt dem Menschen das wahre Wesen der Welt verhüllt, hinter den Dingen der Sinneswahrnehmung steht eine „objektive“ Wirklichkeit, die mit dem Eindruck nichts zu tun hat, sondern von ihm wesensverschieden ist. Die moderne Physiologie begründet das weiter in dem von Johannes Müller aufgestellten „Gesetz der spezifischen Sinnesenergien“. Dieses sagt aus, daß jedes Sinnesorgan in seiner besonderen Weise auf die Eindrücke reagiert, welche ihrem Wesen nach ursprünglich gleich sind. So löst etwa ein elektrischer Reiz im Ohr eine Schallempfindung, im Auge einen Lichteindruck aus. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher auf diese Dinge einzugehen, aber es ist notwendig, darauf hinzuweisen, wie solche Beobachtungen eben schließlich nach der Ansicht der Naturwissenschaft dazu zwingen, irgend ein unerfaßbares „Etwas“ anzunehmen, das hinter allem Wahrgenommenen steht und das mit dem eigentlichen Sinneseindruck nichts zu tun hat. Die physikalische Weltanschauung hat sich ja nun allerdings während der letzten Jahrzehnte stark gewandelt und ist auch heute und morgen nicht abgeschlossen. Das sogenannte objektive Weltbild bleibt also nicht das gleiche. Aber

darauf kommt es nicht an. Man kann die Welt molekular bezw. atomistisch unter Zugrundelegung nur mechanischer Gesetzmäßigkeit deuten, man kann die Jonentheorie einführen oder von transversalen Ätherschwingungen sprechen und schließlich, wie es heute schon geschieht, auch den Äther wieder abschaffen. Das Wesentliche bleibt immer bestehen — hinter dem, was leuchtet, steht eine finstere, hinter dem Tönenden eine stumme Welt. Erst im menschlichen Sinnesorgan entzündet sich das Licht, erklingt der Ton.

Rudolf Steiner hat einmal in seinem Buch „Vom Menschenrätsel" auf den Grundirrtum dieser Auffassung hingewiesen. Dort sagt er:

„Der Naturforscher Du Bois Reymond drückt sich . . . in seinem Vortrage: „Über die Grenzen des Naturerkennens" ganz treffend aus: „Stumm und finster an sich, d. h. eigenschaftslos" ist die Welt für die durch die naturwissenschaftliche Betrachtung gewonnene Anschauung, welche „statt Schall und Licht nur Schwingungen eines eigenschaftslosen, dort zur wägbaren, hier zur unwägbaren Materie gewordenen Urstoffes kennt", aber er schließt daran die Worte: „das mosaische: Es werde Licht, ist physiologisch falsch. Licht ward erst, als der erste rote Augenpunkt eines Jnfusoriums zum erstenmal Hell und Dunkel unterschied. Ohne Seh- und ohne Gehörsubstanz wäre diese farbenglühende, tönende Welt um uns her finster und stumm."

Nein, diesen zweiten Satz kann eben derjenige nicht sagen, welcher die ganze Tragweite des ersten kennt. Denn d i e Welt, deren Bild die Naturwissenschaft mit Recht entwirft, bliebe „stumm und finster", auch wenn sich ihr eine Seh- oder Gehörsubstanz gegenüberstellte. Man täuscht sich darüber nur deshalb, weil die w i r k l i c h e W e l t, aus der heraus man das Bild der „stummen und finsteren" gewonnen hat, nicht stumm und finster bleibt, wenn man in ihr wahrnimmt. Aber ich soll von diesem Bild ebenso wenig erwarten, daß es der wirklichen Welt entspricht, wie ich von dem Bild meines Freundes, das ein Maler gemalt hat, erwarten kann, daß mir der Freund daraus entgegentritt. Man sehe sich die Sache nur unbefangen an; man wird schon finden: wäre die Welt so, wie die Naturwissenschaft sie zeichnet: von dieser Welt würde niemals ein Wesen etwas erfahren."

Das heißt also: man nehme einmal an, das sogenannte objektive Weltbild der Naturwissenschaft sei Wirklichkeit. Man stelle sich etwa den Äther, von dem die Physik spricht, als existent vor, und in diesem Äther soll es Schwingungen geben, ganz entsprechend der physikalischen Theorie. Sie sollen unsere Netzhaut treffen. Es wäre falsch zu glauben, daß nun das Auge dort, wo sie auftreten, Licht und Farbe wahrnehmen würde. Das Auge oder, wenn man will, das Gehirn, hätte keine Möglichkeit, die transversalen Ätherwellen, auch wenn sie genau so da wären, wie die Physik das postuliert, in Wahrnehmungen umzuwandeln. Es ist kein Transformator in dem Sinn, wie das behauptet wird.

Dagegen wird ja wohl eingewendet, es sei doch, wenn auch nicht für das Sehen, so doch für die Gehörwahrnehmung der Beweis zu erbringen, daß die Physik recht hat. Das Ohr hört einen Ton und ihm liegen zugrunde Luftschwingungen. Das ist eine Tatsache, die sich objektiv durch ein ganz einfaches Experiment bestätigen läßt. Ein Bewegungsvorgang, die Luftschwingung, setzt sich also um in eine Empfindung bezw. Wahrnehmung, den Schall. Aber das ist ein Irrtum, der leicht aufzudecken ist, wenn man nur folgerichtig denkt. Allerdings findet eine Erschütterung der Luft statt, wenn man die Glocke schwingt, die Saite anschlägt. Diese Erschütterung pflanzt sich durch die Luft in Wellen fort. Eine Bewegung tritt auf, die schwingende Luft trifft das Trommelfell, das seinerseits erschüttert wird und so kann man den ganzen Prozeß als einen nur physikalischen, eventuell mit chemischen Nebenwirkungen, im menschlichen Organismus über das innere Ohr und den Gehörnerv bis in das Gehirn verfolgen. Dort ist Schluß. Kein Physiker, kein Physiologe der Welt kann eine auch nur annähernd plausible Erklärung dafür geben, wie aus dem Bewegungsvorgang, der im Gehirn endigt, die Tonempfindung entstehen soll, die im menschlichen Bewußtsein schließlich auftritt. Natürlich kann man darüber irgendwelche abstrakte und geistreiche Theorien aufstellen, aber konkret faßbar erklärt wurde es noch nie und es kann auch gar nicht erklärt werden.

Das ist aber eben nicht notwendig. Steiner hat in Vorträgen über Physik, die er vor Fachleuten hielt, dargetan, daß nicht vorliegt, wie angenommen wird, ein objektiver Bewegungsvorgang einerseits und

andererseits eine dadurch angeregte subjektive Gehörsempfindung, sondern daß n e b e n einander verlaufen Schall und Luftschwingung. Das, was wir einen „Schall“ nennen wollen, ohne dabei ausschließlich an die Empfindung zu denken, das Wesentliche, was als Schall in der Natur da ist bzw. auftreten kann, wirkt sich in verschiedener Weise aus im menschlichen physischen Organismus und in der Luft auf der einen, in unserem Bewußtsein auf der anderen Seite. Ton und Luftschwingung verlaufen parallel nebeneinander.

Bei dem Licht, der Farbe liegen die Verhältnisse insoferne noch anders, als die Physik nicht mit nachweisbaren Tatsachen, sondern mit Hypothesen arbeitet.

Die Wellenbewegung der Luft kann man sichtbar machen. Nur durch einen Analogieschluß — auf Grund einer postulierten, aber tatsächlich nicht gegebenen Analogie — kommt man zu den Ätherschwingungen. Selbst wenn die Physik recht hätte und der Äther, so wie man ihn annimmt, vorhanden wäre, dürfte man nur sagen: Wenn dasjenige, was in meinem Empfinden als rote Farbe auftritt, wirken würde auf einen Äther von diesen und diesen Eigenschaften, so würde es dort Bewegungsvorgänge bestimmter Natur bewirken. Und man kann weiter sagen, w e n n das Rot im Spektrum eine Wellenlänge von 700 Millionstel Millimeter hat, so würde dem für das Blau eine solche von 450 Millionstel Millimeter im Durchschnitt entsprechen.

Es ist für einen mathematisch geschulten Intellekt nicht besonders schwierig, das ganze Weltbild in dieser Weise auf ein anderes als das Wahrnehmungsgebiet zu transformieren. Setze ich für den Äther — um immer bei dem gleichen Beispiel zu bleiben — ganz bestimmte Eigenschaften voraus, so übersetze ich leicht nicht nur das Licht, sondern alles übrige in die Qualitäten, die durch diesen Äther als Voraussetzung gegeben sind, und erhalte dann dort einen geschlossenen Komplex von Phänomenen, innerhalb dessen alles, was ich herausrechne, stimmen muß. Mit Licht, Schall, Wärme kann man nicht rechnen, sie sind nur als Erlebnisse gegeben. Mit Molekularbewegungen und Ätherschwingungen aber läßt sich rechnen und das ist für die Zwecke, welche die moderne Physik vor allem auf

dem Gebiet der Technik anstrebt, das Wesentliche. Es versteht sich von selbst, daß man das innerhalb eines Gebietes errechnete Resultat nun auch wieder zurückübersetzen kann in die Wahrnehmungswelt und daß dann das Errechnete sich mit der Sinneserfahrung decken muß. Es läßt sich vorausberechnen, was in dem einen und anderen Falle geschehen wird. Man ist nur allzu sehr geneigt, die gegebene Möglichkeit des Vorausberechnens beweisend für die Tatsächlichkeit des physikalischen Weltbildes zu halten. Aber das ist eben ein Irrtum. Steiner sagt einmal — gelegentlich der oben angeführten Vorträge —, man könnte auch anstatt der Moleküle Erbsen annehmen. Dann würden Beziehungen zwischen denselben sich ebenfalls errechnen lassen und alles müßte stimmen. Es wäre damit für die Realität der Erbsen ebenso wenig etwas bewiesen, wie sich die Realität der Moleküle beweisen läßt. Was man berechnen kann — dies ist der springende Punkt —, das braucht deshalb nicht tatsächlich vorhanden zu sein. Die Mathematik ist in diesem Sinne kein Erkenntnisinstrument, wie man nur allzu leicht geneigt ist, zu glauben.

Was die Naturwissenschaft eigentlich tut, indem sie ihr sogenanntes objektives Weltbild aufstellt, das ist nichts weiter, als daß sie die Qualitäten der Natur ausscheidet und nur das Quantitative in Rechnung stellt. Aber es ist nicht richtig, daß dadurch auch nur eine Objektivierung der Phänomene erreicht werden könnte.

Es sei noch einmal das Beispiel des Lichtes angeführt. Nehmen wir an, die Physik habe recht, wenn sie — ich lasse die modernsten, wieder modifizierten Theorien außer Acht, da es sich nur um das Prinzip handelt — annimmt, die Farbe, das Licht trete im Äther in Form von transversalen Schwingungen auf. Es soll also, sagen wir einmal, ein „Licht an sich" vorhanden sein, das einmal unser Auge trifft und dort bezw. in unserem Bewußtsein die betreffende Sinneswahrnehmung verursacht und das, wenn es im Weltenäther wirkt, Schwingungen erzeugt. Für die Technik ist es dann zweifellos praktischer, mit den Schwingungen zu arbeiten. Aber was für ein Recht hat man, nun die Auswirkung des gleichen „objektiven" Prozesses im Äther für w i r k l i c h e r zu halten als seine Auswirkung im menschlichen Bewußtsein? Gar keines. Wenn schon für mich, nach

der Art meiner gesamten Organisation und durch diese Organisation bedingt, das Licht- oder Farbenerlebnis subjektiv ist, so ist eben in der transversalen Schwingung das Licht als subjektives Erlebnis — wenn ich grotesk so sagen darf — des Äthers gegeben. Für den Äther ist die Schwingung die Wirklichkeit, für mich das Licht. Und ich nehme das Recht in Anspruch, meine Erlebnisse zunächst als maßgebend für mich zu halten. Ist schon ein objektives „Licht" da, so kann es in einem Dutzend verschiedener Medien sich auf dutzendfache Art auswirken. Für mich ist es eben „Licht". Licht, Farbe sind meine Wirklichkeit und auf mich kommt es mir zunächst einmal an.

Es ist die Grundauffassung Goethes von der Naturwirklichkeit, die sich in dem, was hier — nur ganz im äußersten Umriß — angedeutet wurde und was für die Naturbetrachtung Steiners zunächst den Ausgangspunkt gibt: das Vertrauen zu der Sprache der menschlichen Sinne, das Vertrauen zur sinnenfälligen Wirklichkeit und ihren Tatsachen. Sehe ich Licht, so heißt das für mich, daß etwas in meinem eigenen Wesen sich verbindet mit dem „Lichthaften" der Welt, höre ich einen Ton, so lebt in meinem Bewußtsein auf das „Klanghafte" des Kosmos. Mein Auge ist verwandt dem Licht, mein Ohr dem Ton. Das Licht ist einmal draußen in der Welt, einmal ist es in mir. Es ist objektiv und subjektiv zugleich, so wie etwa der Bewegungsvorgang der Luft objektiv, die damit ausgelöste Bewegung im Ohr, Gehirn usw. subjektiv ist. Der Begriff des Objektiven und Subjektiven ist also im Sinne einer Naturerkenntnis, wie Steiner sie vertritt, durchaus anders zu fassen, als dies sonst üblich ist. Alles, was in mir ist, das ist auch draußen und was draußen ist, das kann aufleben in mir. Mein Wesen schwingt mit dem Wesen der Natur, des Kosmos.

Das Wort des Parazelsus „Es ist nichts in der Natur, das nicht sey im Menschen" gilt auch umgekehrt. Was im Menschen ist, das ist auch draußen in der Natur vorhanden.

Nun ist es notwendig, wenn man ein richtiges Verhältnis zur geisteswissenschaftlichen Naturanschauung Rudolf Steiners gewinnen will, daß man nicht Halt macht bei dem physikalischen bezw. physiologischen Gebiet, sondern daß man das hier Gesagte nun auch weiter

ausdehnt, dorthin, wo es sich um die eigentliche Erkenntnisfrage handelt. Denn dadurch eben ergibt sich erst die Möglichkeit einer „Erkenntnis“, das Wort in seiner vollkommenen, tiefsten Bedeutung genommen als Eindringen des Menschen in die Weltwirklichkeit im Gegensatz zur Erkenntnistheorie Kants, die heute noch das gesamte naturwissenschaftliche Denken vollständig beherrscht, die wie ein Bleigewicht auf ihm liegt und jeden Aufstieg zu hochgespannten Zielen verhindert.

Die Erkenntnisfrage wird an anderer Stelle dieses Buches behandelt. Hier soll von ihr nur soweit kurz die Rede sein, als dies notwendig ist zur Charakterisierung des Unterschiedes zwischen geisteswissenschaftlicher und heute landläufiger Naturerkenntnis.

Nicht nur die Sinnenwelt erlebt der Mensch durch seine Sinne. Der geistige Urgrund der Welt, der ideelle Grundgehalt der Natur, das, was sich in der Erscheinung nur physisch auswirkt, leuchtet in seinem Bewußtsein auf. Hier steht Steiner wieder, wie überall, ganz auf Goethe, für den der „Kern der Natur Menschen im Herzen“ ist, und er befindet sich im schroffsten Gegensatz zur heutigen Naturwissenschaft.

Fritz Mauthner, der den Gegenpol Goethes wie Steiners repräsentiert, sagt in seiner „Kritik der Sprache“: „Es gibt keine Allgemeinvorstellungen, sondern nur Worte, die zusammenfassende Zeichen für eine Menge ähnlicher Eindrücke sind. Wenn ich „Baum“ sage, so taucht in meiner Erinnerung nicht etwa ein allgemeiner Baum auf, der völlig unvorstellbar ist, sondern ich denke mir entweder, ein sehr häufiger Fall, gar nichts dabei, gebe das Wort wie eine abgegriffene Scheidemünze nur eben weiter, so gut wie vorstellungslos, oder ich denke mir einen ganz bestimmten Baum, etwa eine Buche, oder es schwirren in meinem Kopfe eine ganze Menge flüchtiger Erinnerungsbilder verschiedener Bäume wirr und unfaßbar durcheinander.“

Wenn Fritz Mauthner sich bei dem Begriff des Baumes nichts denken kann, so ist nicht gesagt, daß auch andere das nicht können. In Wirklichkeit verhält es sich so, daß der „Baum“ als Idee zugrunde liegt all den vielen einzelnen Bäumen, die in der Erscheinung auftreten. Die „Urpflanze“ Goethes ist die ideelle Pflanze,

die tausend und abertausend verschiedene Formen, sich immer metamorphosierend, annehmen kann.

„Was in seinem Geiste entsteht," sagt Steiner von Goethe, „das hat, nach seiner Ansicht, die Natur in ihm entstehen lassen."

Die Buche oder was es sonst sei, läßt das sinnliche Bild des einzelnen Baumes in der Menschenseele entstehen und die Idee des Baumes, naturwirklich wie das einzelne Objekt, lebt in eben dieser Menschenseele auf. Idee und Erscheinung bringt der Mensch in seiner Seele zur Deckung. Die Natur spricht zu ihm gewissermaßen von zwei Seiten. Erlebnis, und zwar Erlebnis einer konkreten Realität wird ihm die eine, wie die andere, in der Wahrnehmung wie im Denken.

Steiner hat das, was hier nur kurz berührt werden kann, zuerst in seiner „Wahrheit und Wissenschaft", dann in der „Philosophie der Freiheit" und an vielen anderen Stellen immer wieder klargelegt. Sein Antikantischer Standpunkt in dieser Frage bildet den Angelpunkt geisteswissenschaftlicher Naturerkenntnis. Auch hier sei an Goethe erinnert beispielsweise dort, wo er von der „anschauenden Urteilskraft" spricht und es dem „Alten vom Königsberge" vorhält, daß er — Goethe — sich nicht habe hindern lassen, das von Kant so skeptisch beurteilte „Abenteuer der Vernunft" mutig zu bestehen, d. h. mit intuitiver Anschauung die lebendige Natur in ihrem wirkenden Wesen zu ergreifen, der Natur, wie er an anderer Stelle sagt, „den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang, nachzudenken".

Während also das menschliche Ich von der Naturwissenschaft aus dem Weltbild entfernt wird und nach ihrer Anschauung zur Gewinnung einer objektiven, wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis entfernt werden muß, hat es für das Naturbild Steiners zentrale Bedeutung. Und das hängt letzten Endes wieder damit zusammen, daß die Naturwissenschaft ihr vornehmstes Objekt, den Menschen selbst, überhaupt nicht kennt. Sie unterscheidet, nach dem Vorbild eines Dogmas der katholischen Kirche, am Menschen Leib und Seele. Der Begriff des Seelischen ist unklar gefaßt, ohne die notwendigen Differenzierungen begreift man darunter alles, was nicht physisch bezw. physiologisch ist und glaubt dessen Funktionen ausschließlich

physiologisch bezw. physikalisch ableiten zu können. Das „physikalisch Werden" der Physiologie und schließlich auch der Psychologie gilt ja doch als vornehmstes Endziel naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Das menschliche Seelenleben ist peripherisch bedingt, es erscheint als Resultante äußerlich gegebener Komponenten. Mit diesen sinkt es in das Nichts zurück. Seelenerleben verläuft im Sinn von Aktio und Reaktio; so lange die Naturwirkung gegeben ist, das Auge Licht, das Ohr Töne ins Bewußtsein trägt, wird dort etwas angeregt, das im Sinne der von außen kommenden Reize reagiert. Das Seelenleben muß erlöschen, wenn ihm keine Sinneseindrücke mehr zukommen, so wie die Flamme erlischt, wenn der Gasstrom abgestellt wird. „Die verschiedenen Stufen geistiger Tätigkeit von der einfachsten Reflexerscheinung bis zur höchsten Denkleistung" sind für Wilhelm Ostwald nichts als „eine zusammenhängende Reihe zunehmend mannigfaltigerer und zweckmäßigerer Tätigkeiten, die von der gleichen physiko-chemischen und physiologischen Grundlage ausgehen."

Damit wäre der Mensch — die Möglichkeit der physiologischen Ableitung aller Psychologie zugegeben — zum Tier erniedrigt. Das Tier folgt blind allen Anreizen, die ihm von außen kommen, sein Erleben und Handeln ist ein Produkt peripherisch bedingter Notwendigkeit.

Steiner trennt Leib — Seele — Geist.

Erkenntnis als Geisterlebnis der Menschenseele läßt Impulse in die Menschenseele einfließen, die aus dem Weltwesen kommen, von dorther, wo das eigenste Sein des Menschen wurzelt, und läßt ihn diese Impulse hineintragen in das äußere Leben.

Es ist hier nicht der Ort, einzugehen auf das Intimere des Erkenntnisweges Steiners, wie er etwa in dem Buch „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten" dargestellt ist, so wie ja auch das erkenntnistheoretische Gebiet nur berührt werden kann.

Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus gewinnt aber nun das schließliche Resultat geisteswissenschaftlicher Naturerkenntnis besondere Bedeutung.

Steiner hat in den Werken, die man „anthroposophisch" im engeren Sinne nennen kann, wie in der „Theosophie", in der „Ge-

heimwissenschaft im Umriß", in seinen zahlreichen intimen Vortragszyklen usw. ein Weltbild aufgestellt, wie es in gleich gigantischen Ausmaßen wohl noch nie irgendwo sonst gegeben worden ist. Er spricht vom Wesen des Menschen und der Natur, von der Entstehung und Entwicklung der Erde seit Urbeginn und von den geistigen Mächten, durch welche diese Entwicklung geleitet wurde. Ganz anders als alles, was die Naturwissenschaft über diese Probleme zu sagen oder auch nicht zu sagen weiß, stellt sich das dar, was Steiner gibt, und er ist sich natürlich dessen sehr wohl bewußt, daß ein Naturforscher ihn zunächst ablehnen wird. „Wer ein paar Seiten dieses Buches gelesen hat," sagt er in den Vorbemerkungen zur ersten Auflage seiner „Geheimwissenschaft", „der wird es, je nach seinem Temperament lächelnd oder entrüstet weglegen und sich sagen: es ist doch sonderbar, was für Auswüchse eine verkehrte Gedankenrichtung in gegenwärtiger Zeit treiben kann." Und dann betont er später, daß „die Darstellung dieses Buches doch mit allen Fortschritten der gegenwärtigen Wissenschaft übereinstimmt", und er hebt hervor, daß er es sich zum Grundsatz gemacht habe, „nur über solches auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft zu reden oder zu schreiben, bei dem er in einer ihm genügend erscheinenden Art auch zu sagen wüßte, was die gegenwärtige Wissenschaft darüber weiß". Daß er die Resultate modernsten wissenschaftlichen Forschens durchaus beherrscht, hat Steiner genügend bewiesen. Es kann sich also nur darum handeln, daß man sich darüber klar wird, in welcher Beziehung das geisteswissenschaftliche Weltbild zum naturwissenschaftlichen steht und welche Bedeutung es für dieses gewinnen kann.

Aus dem, was oben über die Prinzipien geisteswissenschaftlicher Erkenntnis gesagt wurde, geht vielleicht schon hervor, um was es sich eigentlich handelt. Die Naturwissenschaft gibt mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln ein Bild der materiellen Erscheinungswelt und sucht dies zu runden und abzuschließen, soweit es nicht in sich geschlossen ist, dadurch, daß sie gewisse Theorien und Hypothesen aufstellt. Sie konstruiert ein Monon, aus dem heraus sie ihre Natur entwickelt und in dem sie diese begründet sein läßt. Was Steiner gibt, ist gewissermaßen das geistige Gegenbild der Sinnennatur, das hinter der Erscheinung wirkende, sich in ihr aus-

wirkende Natur w e s e n. Er stellt in die Natur hinein die Ideen, aus denen sie sich gestaltet. Er schildert den Geist der Natur und damit ihre Wirklichkeit. Denn Geist ist nichts weiter als Wirklichkeit. Das wahre Wesen eines Geschehens restlos erfassen heißt seinen Geist verstehen und erleben. Im Sinne Steiners ist das Monon die Idee. Es ist ein anderes, diese Idee hellsehend zu erleben und das, was der Hellseher über sie auszusagen weiß, zu verstehen. Ersteres ist der Ausnahmefall, das letztere dagegen ist jedem Menschen möglich. Nur böser Wille kann diese Möglichkeit abstreiten. Ein Schlüssel zu diesem Verstehen liegt in dem Erfassen dessen, was das Monon in jedem Fall ist, wo die Einheit in der Vielheit der Geschehnisse oder Objekte liegt. Und dieses setzt wieder voraus Konkretheit des Denkens, eine Konkretheit, die jeweils auf das Ganze geht, denn nur im Ganzen ist die Idee zu finden.

In der Naturwissenschaft der Gegenwart denkt man durchaus in Abstraktionen. Nicht nur in der Naturwissenschaft, die eben dem allgemeinen Zuge der Zeit folgt, sondern überall, wo man denkt, spricht, handelt, ist man abstrakt. Abstrakt denken, heißt die Dinge aus ihrem Zusammenhang lösen, sie einzeln denken, jedes als ein Einzelnes verstehen wollen. Die notwendige Verknüpfung der Einzelphänomene zum in sich geschlossenen System vollzieht sich dann in der Weise, daß man äußerliche Verbindungen konstruiert, die eben konstruiert und damit willkürlich sind. Ein konkretes Denken dagegen entwickelt das Einzelne aus dem Ganzen, in dem es seiner Natur nach drinnen steht. Es handelt sich für die wirklichkeitsgemäße, geistgemäße Erkenntnis Steiners darum, die Zusammenhänge zu zeigen und damit das Ganze, aus dem heraus das Einzelne gewirkt ist. Es ist nicht möglich, eine Rose, um ein einfaches Beispiel anzuführen, zu verstehen, wenn man sie für sich, vom Rosenstrauch abgeschnitten, betrachten will. Die Rose ist eine Abstraktion. Zu verstehen ist sie nur aus dem ganzen Strauch heraus und als ein Teil dieses Strauches. Und auch dieser muß im weiteren Umkreis richtig gewürdigt werden als zugehörig zur gesamten Pflanzenwelt. Man kann, wenn man sich klar ist über das, worum es sich hier handelt, für jedes Naturobjekt immer weitere Kreise ziehen — durch den Raum und durch die Zeit hin. So wenig als

die Rose für sich denkbar ist, ist die Erde denkbar ohne das ganze Planetensystem, ja schließlich ohne den gesamten Kosmos. Mit dem Menschen ist es nicht anders: Er kann nur da sein auf der Erde, innerhalb der Menschheit, als Zugehöriger zu einem Volk, zu einer Zeit, er braucht Sonnenkräfte und vieles andere, um als Mensch so zu sein, wie er eben ist. Das Hinüberführen irgendeines Einzelnen zu einem Ganzen, dem es angehört, weist auf die Idee hin, die sich im Einzelobjekt auswirkt. Es ergeben sich aber dann in diesem Sinn Zusammenhänge nicht als abstrakt konstruierte Äußerlichkeiten, sondern sie fließen aus dem übergeordneten Prinzip, das im Ganzen wirkt. Goethes „Metamorphose der Pflanze" zeigt die Art der Naturauffassung, um die es sich handelt. Sie zeigt auch, wie sich für eine geistgemäße Betrachtung das Problem von Ursache und Wirkung verschiebt, beziehungsweise wie dasselbe auf ein höheres Niveau gehoben werden kann und muß. Auch der ganz verschobene Begriff der Teleologie, mit dem man, wenn man nur ehrlich sein will, heutzutage eben nichts anzufangen weiß, läßt sich nur auf diese Weise klären.

Jedes Phänomen, jedes Objekt muß daraufhin angesehen werden, in welchem innerlich, wesenhaft bedingten Ganzen es drinnen steht. In diesem Ganzen ist die wirkende Idee zu finden.

Auf die Idee weist Steiner überall hin. Sie ist ihm konkretes Erlebnis, Geisterlebnis. Spricht er von ihr, so muß er sie gewissermaßen in Worte übersetzen. Direkt, indem er sie benennt, so weit die Sprache dazu ausreicht. Indirekt, wo die Sprache versagt, indem er sie bildlich imaginativ dem Hörer vor die Seele stellt. Das Bild soll diesem selbst zum Erlebnis werden beziehungsweise das Erlebnis des Unaussprechlichen in ihm auslösen. Was ausgesprochen wird, ist in dem einen oder anderen Falle keine Theorie, es ist nichts Ersonnenes. Es handelt sich durchaus um „seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode", um das Wort zu gebrauchen, das Steiner seiner „Philosophie der Freiheit" als Motto vorangestellt hat. Wenn Steiner davon spricht, daß dem Lebendigen überall als Wirkendes zugrunde liege ein „Ätherleib" oder „Bildekräfteleib", dem Tierischen ein „Astralleib" oder „Empfindungsleib" so soll das als Konstatierung von Tatsachen aufge-

faßt werden und als sonst nichts. Damit ist auch der Unterschied gegeben etwa des „Ätherleibes“, von dem Steiner spricht gegenüber irgendwelchen erdachten vitalistischen oder neuvitalistischen „Erklärungen“ des Lebens. Man kann dabei etwa an die „Entelechie“ Drieschs oder ähnliches denken.

Dort soll immer ein Etwas, das eigentlich als solches nicht feststellbar ist, zu den bekannten „Naturgesetzen“ — auch diese sind übrigens unnötige Erfindungen der Theoretiker — hinzugedacht, hinzukonstruiert werden. Man streitet sich darüber, ob die Gesetzmäßigkeit, die im Organismus waltet, sich physikalisch und chemisch begründen läßt oder ob man eine Eigengesetzlichkeit des Lebens postulieren muß. Während, so führt etwa Nik. Coßmann aus, in der unbelebten Natur Kausalität in dem Sinn wirkt, daß auf A jeweils B und auf dieses C folgt, liegt biologischen Vorgängen eine andere Art von Kausalität zugrunde. Dort ist nicht nur das Folgende vom Vorhergehenden bedingt, sondern zugleich auch, in gewissem Sinn, das Zwischenglied der Reihe von dem, was folgt. Das heißt also: auf A folgt ein solches B, daß C eintreten kann. Ein einfaches Beispiel: die Nährstoffe werden im Organismus verarbeitet, aber das kann nicht im Sinn einer beliebigen Umwandlung oder Zersetzung geschehen, sondern nur so, daß das Endziel, die Erhaltung des Gesamtorganismus, dadurch erreicht wird. Damit tritt in der organischen Natur ein undurchschaubarer und gewissermaßen übernatürlicher oder außernatürlicher Faktor auf. Es muß also immer ein gesetztes Endziel angenommen werden. Dieses Endziel ist aus der Natur selbst heraus schlechterdings nicht zu verstehen. Führt man solche Grundsätze vollends in die Entwicklungslehre ein, so muß diese als „Naturwissenschaft“ völlig zusammenbrechen. Man muß sich nur darüber klar sein, daß schon allein ein Prinzip wie das des „Fortschrittes“, der „Vervollkommnung“, wenn man es nur wirklich ehrlich ins Auge faßt, als absurd erscheint, zum mindesten als unverständlich. Denn das ist durchaus von einem anthropozentrischen Gesichtspunkt gesehen. Woher will man, nur naturwissenschaftlich betrachtet, das Recht ableiten, eine Aktinie für „unvollkommener“ zu halten als eine Maus?

Alle Unklarheiten und Widersprüche, die sich aus solchen Er-

wägungen ergeben können und die schließlich die naturwissenschaftliche Weltanschauung samt dem von ihr abstrakt konstruierten Weltbild für ein konsequentes Denken unhaltbar erscheinen lassen, lösen sich unter den angedeuteten Gesichtspunkten.

Goethes „Urpflanze" ist die Idee der Pflanze, nicht als Abstraktion, sondern als real gegebene, wenn man im übertragenen Sinn so sagen darf, geistige Form. Die Pflanze, wie sie sein sollte, als vollkommener Ausdruck dessen, was gewissermaßen der schaffenden Natur vorschwebte, als sie „die Pflanze" schaffen wollte. Sie lebt in jedem Pflanzenorganismus, ohne Ausnahme. Dieser kann sich in dem einen Fall seinem Urbild nur recht unvollkommen angepaßt haben, im anderen Fall ihm besser adäquat sein. Stellt man den Entwicklungsgedanken unter dieses Prinzip der Metamorphose, so gewinnt er eigentlich erst einen Sinn. Denn nun wird das Ziel, das in der Entwicklung angestrebt ist, nicht nach menschlichen Erwägungen konstruiert, es ist festgelegt. In der Pflanzenwelt muß die Tendenz einer immer vollkommeneren Auswirkung der Idee in der Erscheinung liegen, das schließliche Ziel — die Deckung von Idee und Erscheinung — ist schon am Anfang der Entwicklung gegeben. Die Idee ist primär, sie steht am Ausgangspunkt der Reihe. Ihre Tendenz muß darin bestehen, sich in der Erscheinungswelt durchzusetzen. Sie ist ein Wirkendes, das derjenige, der mit den „Augen des Geistes" zu schauen versteht, in jeder Pflanze sieht.

So ist der „Ätherleib" oder „Bildekräfteleib" Steiners das Wirkende in allem Lebendigen, er ist, wie er es einmal nennt, die „bildende Kraftwesenheit", oder „der sinnlich unsichtbar webende Teil in der Pflanzenwelt". Das Leben „erklären" zu wollen, ist ein Unding. Es braucht nicht erklärt zu werden. Man hat auch nicht nötig, es zu beweisen. Es ist eben da, als Tatsache. Es wirkt. Was wir tun können, das ist nur, daß wir sagen, wie es wirkt, und daß wir auf das hinweisen, was es als ein Wirkendes charakterisiert. Vitalistische Theorien sind ebenso überflüssig wie teleologische Konstruktionen. Das, was Coßmann A, B und C nennt, sind nur Auswirkungen des lebendigen Prinzips, die dadurch im Einklang sind, daß sie eben aus diesem als einem übergeordneten,

wenn man will, regulativen Element herausfließen. Das ist nur ein Beispiel, aus dem sich ungefähr die Art geisteswissenschaftlicher Betrachtung erkennen läßt, wie Steiner sie, auf Goethe weiter bauend, in seiner Anthroposophie begründet hat. Was hier von der Pflanze gesagt ist, das kann man sich übertragen denken auf alle Gebiete der Natur und kann, wie schon oben angeführt wurde, immer weitere Kreise ziehen. Man braucht nur etwa, um sogleich auf ganz große Verhältnisse einzugehen, das Planetensystem als ein Ganzes zu nehmen. Für Haeckel ist dasselbe ein „perpetuum mobile", eine „unendliche und ewige Maschine des Weltalls", die „sich selbst in ewiger und ununterbrochener Bewegung erhält". Will man dem gegenüber das stellen, was eine Naturauffassung im Sinne Steiners in dem Planetensystem sehen kann, so muß man es als einen kosmischen Organismus ansprechen — das Wort Organismus allerdings nun in einem allgemeinen Sinn genommen als ein in sich geschlossenes, aus einer höheren Einheit heraus Bewirktes. So wie oben gesagt wurde, es sei die Rose eine Abstraktion, so ist auch die Erde oder der Mond oder irgendein Planet, für sich betrachtet, eine Abstraktion. Jeder Stein, den ich für sich betrachten will, ist eine solche. Die Naturwissenschaft zerreißt alle Zusammenhänge, indem sie solche Abstraktionen schafft, und sie muß sie künstlich wieder herstellen dadurch, daß sie an Stelle des geistigen Bandes, das sie nicht sieht, etwas erfindet. Anstatt in den Planetenbewegungen den Ausdruck eben dafür zu sehen, daß dieses ganze System als eine Einheit, als Organismus im Kosmos steht, anstatt das Herabfallen des Steines, den man über den Boden emporhebt und dann losläßt, als Ausdruck für seine Zugehörigkeit zur Erde aufzufassen und damit einfach eine Tatsache zu konstatieren, erfindet sie eine „Schwerkraft". Für Steiner steht hinter dem Planetensystem eine Idee, ebenso wie hinter der Pflanzenwelt. Daß sie viel umfassender ist als diese, ihr gewissermaßen übergeordnet, braucht wohl kaum eigens gesagt zu werden.

Man kann in der angedeuteten Art innerhalb des Naturganzen stufenweise emporsteigen. Man kann ein Naturwesen hineinstellen in einen engeren und in weitere Umkreise. Es läßt sich der Mensch

auffassen zunächst als zugehörig zur Welt des Lebendigen betrachten und im weiteren Umfang reiht er sich unter die empfindenden Wesen ein. Darüber hinaus ist er Mensch, er ist Glied eines Volkes, der gesamten Menschheit, der Erde, des Planetensystems. Überall, in jedem einzelnen Kreis, den wir so von einem Mittelpunkt aus ziehen, wirkt eine Idee. Ein kleinerer Komplex fügt sich einem größeren ein und über jeder Idee steht eine höhere. So ergibt sich aus den physischen Zusammenhängen der Natur heraus etwas, was man nennen möchte ein geistiges Gerüst der ganzen Natur, ein Wirkendes, das in immer höhere Sphären emporreicht. Und wenn Rudolf Steiner in dem, was er über die Erfahrungen geistiger Schau berichtet, aufwärts führt durch die Hierarchien göttlich-geistiger Wesenheiten, so ist das zwar in seiner titanischen Größe etwas weit über alle Naturwissenschaft Hinausgreifendes, aber man kann doch aus den Andeutungen, die hier gegeben werden können, vielleicht ersehen, daß eine geistgemäße Naturbetrachtung derartige seherische Erkenntnisse in ein richtig verstandenes Weltbild sehr wohl einzureihen vermag, daß dieses Weltbild von solchen Erkenntnissen durchleuchtet werden kann und daß schließlich das, was heutige Naturforschung an Elementen zusammenstellt zu einem Weltbilde, das nur mit den Sinnen erfaßt ist, erst in sich geschlossen und begründet wird, wenn man es unter solche Gesichtspunkte stellt.

So könnte man eine Naturauffassung im Sinne Rudolf Steiners, wie sie sich aus seinen Werken und Vorträgen, den im engeren Sinn naturwissenschaftlichen, den geisteswissenschaftlichen und und den eigentlich „anthroposophischen" ergibt, vielleicht unter zwei Gesichtspunkte stellen. Sie ist in geistigem Sinn anthropozentrisch, indem sie Naturerkenntnis zum Erlebnis der Wirklichkeit erhebt, und sie ist andererseits getragen von dem Metamorphosengedanken — nicht so, wie er heute aufgefaßt wird, sondern in dem Sinn, wie er bei Goethe auftritt. Es ergibt sich daraus als die eigentliche Erfüllung dessen, was von Lamarck, von Darwin, Haeckel in der Entwicklungslehre gewollt, aber nicht erreicht wurde, die Erkenntnis der Metamorphose des Menschen als eines kosmischen Prinzips als die letzte Konsequenz eines anthroposophisch orientierten geisteswissenschaftlichen Naturerkennens.

Im deutschen Geistesleben ist in der Zeit, in welcher es vor dem Hereinbrechen der materialistischen Hochflut auf seiner Höhe stand, wohl der Versuch gemacht worden, in der hier angedeuteten Richtung zu wirken. Diejenigen Persönlichkeiten, welche ähnliche Ziele anstrebten, wurden bei Lebzeiten so gut wie ignoriert und sind heute vergessen, wenigstens dort, wo man offiziell sich mit Naturwissenschaft befaßt. Rudolf Steiner hat auf ihre Bedeutung hingewiesen und ihnen Geltung zu schaffen versucht. Man redet ja zwar noch von Hegel, Fichte und Schelling, aber andere, wie Troxler, Karl Christian Planck oder Wilhelm H. Preuß kennt die Wissenschaft nicht.

Bei ihnen sind keimhaft erste Versuche zu einer geistgemäßen und damit wirklichkeitsgemäßen Naturbetrachtung vorhanden, Versuche, die bewußt darauf abzielen, jene schlechte Metaphysik des Materialismus, die sich stolz Erfahrungswissenschaft nennt, zu überwinden, Versuche, konkret, das heißt aus dem Ganzen heraus, zu denken und anzuschauen.

Die Entwicklungslehre, die bei Darwin oder Haeckel wohl aus einer großen Idee entspringt, aber dann in hilflos verquälten, konstruierten Unmöglichkeiten zersplittert, sobald sie diese Idee lebendig machen, mit tragenden Impulsen erfüllen möchte, die Stückwerk ist ohne ein geistiges Band, wird bei diesen Denkern auf ein höheres Niveau gehoben. Was in dieser „vergessenen Strömung des deutschen Geisteslebens“, wie Steiner es nennt, empor möchte, das hätte der Geisteswissenschaft einen ersten Weg bereiten können, hätte die Menschen reif machen können, in der richtigen Seelenstimmung und mit richtigen Denkinhalten an sie heranzukommen. Aber es kam nicht so weit, weil britischer Geist Mitteleuropa überflutete.

„Merkwürdig,“ sagt schon Wilh. H. Preuß, „daß die älteren Beobachter bei den Naturgegenständen anfingen und sich dann dermaßen verirrten, daß sie den Weg zum Menschen nicht fanden, was ja auch Darwin nur in kümmerlichster und unbefriedigendster Weise gelang, indem er den Stammvater des Herren der Schöpfung unter den Tieren suchte, während der Naturforscher bei sich als

Mensch anfangen müßte, um so fortschreitend durch das ganze Gebiet des Seins und Denkens zur Menschheit zurückzukehren."

Die moderne Naturwissenschaft spricht mit besonderer Vorliebe vom Gesetz von der Erhaltung der Energie, bezw. von dem, was sie aus diesem Gesetz gemacht hat. Aber seltsamer Weise vergißt sie sich Rechenschaft darüber abzulegen, daß sie gegen dieses für sie fundamentale Gesetz doch eigentlich immer in grober Weise verstößt. Stets wird für sie ein Etwas aus dem Nichts, sobald sie die Dinge sich steigern läßt, qualitativ steigern, ohne daß sie doch die Möglichkeit hat, das Plus, das sie vorfindet, irgendwoher begründet zu finden.

Sie stellt die tote Materie an den Anfang der Schöpfung und zerquält sich mit der Erörterung des Problems, wie daraus wohl das Leben werden konnte. Es kann selbstverständlich überhaupt nicht aus der Materie abgeleitet werden, sondern es muß primär vorhanden sein, weil es höher steht als diese. Sie läßt die Entwicklung der organischen Natur mit einem primitivsten Urwesen beginnen, mit dem Einzeller, und sie läßt aus diesem durch den Kampf ums Dasein und durch das Überleben der am besten angepaßten Individuen, also durch äußere Faktoren, kausal mechanisch die Entwicklung hinaufklettern bis zum Menschen. Steiner hat wiederholt für diese naive Auffassung den Vergleich mit Münchhausen angewendet, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpfe zieht. Sie leitet schließlich, in ihren Vererbungstheorien, nicht nur das physische, sondern auch das seelisch-geistige Wesen des Menschen von seinen Vorfahren her, und nie kommt einem ihrer Vertreter der Gedanke, wie absurd es ist, etwa für ein Genie vom Range Goethes damit auszukommen. Es läßt sich doch in der Vererbungslinie höchstenfalls das Niveau halten, aber nicht steigern.

Eine geistgemäße Naturauffassung löst die hier liegenden Probleme. Es sind für sie überhaupt keine Probleme, denn immer wirkt sich im Unteren ein Oberes aus und eine sichtbare Steigerung des Niederen ist nichts anderes als ein vollkommenerer Ausdruck des von Anfang an gesetzten höheren Prinzipes.

So ist für sie nicht das Leben aus dem Unorganischen entstanden, es ist vielmehr primär und umkleidet sich mit dem toten

Stoff, einmal und dann immer wieder; so oft es ihn abwirft wie ein verbrauchtes Kleid, kann es sich neu mit einer ihm adäquateren Form umhüllen. Nicht die Amöbe oder sonst ein niederer Organismus steht am Ausgang der Entwicklungsreihe, sondern der Mensch ist der Erstgeborene der Schöpfung. Nicht über die Pflanze und das Tier steigert sich die Natur zum Menschen empor, sondern diese spalten sich ab, um dem Menschen die Bahn frei zu machen für die immer prägnantere Auswirkung seines Wesens. Gerade die Entwicklungslehre ist ja die bedeutendste Errungenschaft des naturwissenschaftlichen Denkens. Aber äußerlich sehr sauber durchgearbeitet, ist sie im Inneren, dort, wo es sich um das Wesentliche handelt, durchaus chaotisch, und sie kann erst dann zu dem werden, was sie der Menschheit sein müßte, wenn sie geisteswissenschaftlich durchhellt und gestützt ist. Sie braucht keinen Gott, der von außen stößt, und nicht das Triebwerk kausal mechanischen Geschehens; für sie ringt der Mensch sich von innen heraus empor. Nicht nur für den Menschen gilt das, sondern für die ganze Natur, deren Entwicklung auf diese Weise zu erklären ist.

Die Gliederung der Naturreiche und das Wesen dessen, was in ihnen erscheint, ist eine Folge der verschiedenartigen Auswirkung der Idee innerhalb der Erscheinungswelt.

Die Stufenfolge der Naturreiche ergibt sich für die Erkenntnis Steiners kurz so, wie er es im dritten Band der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes dargestellt hat, wo er sagt:

„Naturgesetz, Typus, Begriff sind die drei Formen, in denen sich das Ideelle auslebt. Das Naturgesetz ist abstrakt, über der sinnenfälligen Mannigfaltigkeit stehend, es beherrscht die unorganische Naturwissenschaft. Hier fallen Idee und Wirklichkeit ganz auseinander. Der Typus vereinigt schon beide in einem Wesen. Das Geistige wird wirkendes Wesen, aber es wirkt noch nicht als solches, es ist nicht als solches da, sondern es muß, wenn es seinem Dasein nach betrachtet werden will, als Sinnenfälliges *angeschaut* werden. So ist es im Reich der organischen Natur. Der Begriff ist auf wahrnehmbare Weise vorhanden. Im menschlichen Bewußtsein ist der Begriff selbst das Wahrnehmbare. Anschauung und Idee decken sich. Es ist eben das Ideelle, welches angeschaut

wird. Deshalb können auf dieser Stufe auch die ideellen Daseinskerne der unteren Naturstufen zur Erscheinung kommen. Mit dem menschlichen Bewußtsein ist die Möglichkeit gegeben, daß das, was auf der unteren Stufe des Daseins bloß *ist*, aber nicht erscheint. nun auch erscheinend Wirklichkeit wird." Auch für das, was hier als stufenweises Hervortreten der Idee in der Erscheinungswelt den Entwicklungsgedanken trägt, ist Goethes Naturwissenschaft die Grundlage. In der unbelebten Natur, dort, wo das „Gesetz" herrscht, die „Notwendigkeit", bedingt ein Phänomen das andere, löst es aus und bestimmt von außen her dessen Verlauf. Die Idee steht über der Sinnenwirklichkeit, sie beherrscht dieselbe. In dem, was er den Typus nennt, sieht Goethe das Pflanzenhafte in der Pflanze, das Tierische im Tier. Er spricht von einem „anatomischen Typus" als einem „allgemeinen Bild, worin die Gestalten sämtlicher Tiere der Möglichkeit nach enthalten wären". Die einzelne Pflanze, das einzelne Tier ist der wieder durch äußere Faktoren modifizierte Ausdruck des Typus, der Idee. Bei der Pflanze — so führt das Steiner dann weiter aus — verliert sich die Idee noch vollständig in der Erscheinung, sie geht in ihr ganz auf. Jeder Teil des Pflanzenorganismus ist „Blatt" — dieses Wort so, wie Goethe es meint, also ideell verstanden. Die Pflanze ist nur Blatt und führt die Idee des Blattes immer weiter empor, treibt sie in einem Organ über das andere hinaus. Der Typus, die Idee der Pflanze, kommt nicht dazu, sich herrschend über die Erscheinung zu stellen, so, wie das beim Tier der Fall ist. Bei diesem ist der Körper in verschiedenartige Organe differenziert, die jedes eine gewisse Selbständigkeit zu behaupten suchen. Damit ist die Notwendigkeit eines beherrschenden Zentrums gegeben, von dem aus die Idee den Organismus ergreift. Aber ihre Gewalt reicht nur so weit, daß sie eine allzu dominierende Stellung der einzelnen Organe, die zu einem Auseinanderstreben führen müßte, verhindert und sie zu Einheit bringt. Im Menschen wird der Typus erst zum Begriff. Im menschlichen Selbstbewußtsein tritt die Idee als Erlebnis auf und strebt aus ihm heraus zu ihrer Verwirklichung in der Erscheinungswelt. Es wird, nach dem bekannten Worte Schillers, die Gottheit aufgenommen in den Willen.

Das, was sich aus Steiners anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft für die Entwicklungslehre bezw. für ihre geistgemäße Gestaltung ergibt, das ist nach dem Gesagten eine andere Entwicklungsreihe als diejenige moderner Darwinisten, auf deren unterster Stufe das Mineral, auf der obersten der Mensch steht. Im Sinne Steiners ist allerdings der Mensch zuerst Mineral, um dann Pflanze, Tier und schließlich Mensch zu werden. Aber diese „Naturreiche“ sind nicht somatisch aufzufassen, sondern in dem Sinn, wie das oben gesagt wurde. Jede der Stufen repräsentiert in erster Linie das jeweilige Verhältnis des Menschen zur Idee.

Auf der Stufe des Minerals wird er von der Idee äußerlich bewirkt, sie formt ihn aus dem Umkreis, und mit der aufsteigenden Entwicklung tritt sie gewissermaßen in ein immer mehr innerliches Verhältnis zu ihm und nähert sich damit mehr und mehr dem im Sinn des heutigen Menschen Bewußten. Man kann unter solchen Gesichtspunkten ein zunächst äußerlich verstehendes Verhältnis zu Steiners gewaltiger Kosmogonie gewinnen, wie er sie zum Beispiel in seiner „Geheimwissenschaft“ in imaginativ bildhafter Weise gibt, wo von früheren Zuständen der Erde im Zusammenhang mit der Menschheitsentwicklung gesprochen wird. Man kann, wenn auch nicht „verstehen“ — denn wer außer Steiner selbst erhebt sich heute bis zur Ätherhöhe dieser Erkenntnis —, so doch ahnen, um was es sich handelt bei den verschiedenen Bewußtseinsstufen des sich aus dem Kosmos gestaltenden Menschen. Und man wird auch einsehen lernen, daß nicht „unwissenschaftliche“ Phantastereien vorliegen, sondern ein im höchsten Maß gesteigertes wissenschaftliches Denken.

Von außen gestaltet die kosmische Idee den Menschen, bis sie Bewußtsein wird und er damit sich selbst von seinem Ich aus als Menschen gestaltet. In diesem Sinn mündet dann die Metamorphose des Menschen in die Wiederverkörperungslehre ein, die von Steiner schon frühzeitig als Ergänzung und Vollendung der Entwicklungslehre aus dieser heraus begründet wurde.

In einer kleinen Schrift, „Reinkarnation und Karma vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen“, die 1909 erschienen ist, sagt Steiner:

„Man lasse entweder die ganze naturwissenschaftliche Entwicklungslehre fallen oder man gebe zu, daß sie auf die seelische Entwicklung ausgedehnt werden müsse. Es gibt nur zweierlei: Entweder ist jede Seele durch ein Wunder geschaffen; wie die tierischen Arten durch Wunder geschaffen sein müßten, wenn sie sich nicht auseinander entwickelt haben; oder die Seele hat sich entwickelt und ist in anderer Form früher da gewesen wie die tierische Art in anderer Form früher da war."

So schneiden sich in jedem Menschen gewissermaßen zwei Vererbungslinien, eine geistige und eine physische. Er steht in der Reihe, die von seinen Eltern und Vorfahren zu ihm herunterführt, und er gehört als Individuum einer geistigen Linie an, er ist ein Geistwesen, das von Verkörperung zu Verkörperung schreitet, von Leben zu Leben, das als ein höheres Ich leuchtet über dem niederen, welches an die physische Natur gebunden ist und mit ihr wird und vergeht.

In einem kurzen Aufsatz wie dem vorliegenden kann nur in den alleräußersten Umrissen hingewiesen werden auf die Möglichkeiten, die Rudolf Steiner durch seine Erkenntnisse für die Neugestaltung des naturwissenschaftlichen Denkens und Forschens gibt. Denn diese Erkenntnisse sind weltumspannend und schürfen in alle Tiefen des Seins. Aber auch schon ein Hinweis auf das, um was es sich handelt, kann vielleicht eine Ahnung davon geben, welche Bedeutung eine Durchhellung naturwissenschaftlicher Forschung mit geisteswissenschaftlichen Tatsachen und Methoden für diese gewinnen könnte, — nicht nur für sie, sondern für die Menschheit, die durch eben diese Naturwissenschaft seelisch-geistig entwickelt worden ist und die durch die gleiche Naturwissenschaft tragende Impulse gewinnen könnte, wenn diese zur Geisteswissenschaft hinführen ließe zu ewig lebendigen Quellen.

Der ganze Kosmos ist geboren aus dem Geist. Alles Seiende ist Ausdruck der Idee, die Natur eine Metamorphose göttlicher Gedanken und die Welt, wie Jakob Boehme sagt, der „Gegenwurf Gottes". Heute ist diese Welt losgelöst von ihrem geistigen Urgrund, sie glaubt auf sich selbst stehen zu können, aus sich selbst leben zu können und sich aus ihren eigenen, nur physischen Kräften

zu gestalten und zu entwickeln. Es ist der große Irrwahn modern-naturwissenschaftlichen Denkens, daß es in Geist-Losigkeit bestehen zu können, Erkenntnisse aus wesenlosen Abstraktionen formen zu müssen glaubt. Jede Blume ist getragen von den Kräften des ganzen Kosmos, ohne die sie nicht bestehen kann, sie welkt und verdorrt, wenn man sie aus ihren Zusammenhängen reißt. So verdorrt und erstirbt auch die entgeistigte, entgötterte Welt, der entgeistigte Mensch, so zerstört sich das Leben des einzelnen und der sozialen Gemeinschaft, wenn das wissenschaftliche Denken abstrakt bleibt und nicht wieder die Zusammenhänge mit seinen lebendigen Quellen sucht.

Rudolf Steiner hat diesem wissenschaftlichen Denken gezeigt, welchen Weg es gehen muß. Er hat gezeigt, wie der Mensch als ein Erkennender, in sein Bewußtsein, in sein Denken aufnehmen muß die ewig schaffenden Ideen, wie nur in seinem Ich die Idee zum Begriff und damit zum bewußt erstrebten Ideal werden kann und werden muß.

Es wäre, das sei zum Schlusse noch kurz gesagt, durchaus falsch, wenn man nun etwa Steiners Verhältnis zur Naturwissenschaft als nur wichtig vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ansehen wollte. Aus den Denkgewohnheiten der Zeit heraus ergäbe das leicht ein schiefes Bild. Man ist heute geneigt, nur den sogenannten „Praktiker" gelten zu lassen. Aber die letzten Dinge sprechen, das heißt — so denken die Praktiker — „Metaphysik" treiben. Metaphysik aber ist Energievergeudung.

Nichts ist verkehrter, als wenn man Steiners anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft für Metaphysik halten will. Denn sie schwebt nirgends in den Wolken. Zwar streckt sie ihre Äste weit empor in das „kristallene Meer" reiner Geistigkeit, aber sie ist mit allen Wurzeln in der Erde verankert. Der Weg zum Geist führt im Sinne Rudolf Steiners zur Lebenspraxis und die Erkenntnisse, die aus der Wirklichkeit gewonnen sind, können und müssen so in das äußere Leben hineingetragen werden, daß sie es nicht nur im ideellen Sinn, sondern auch praktisch befruchten.

Das Wesen der Dinge durchschauen, zur Idee vordringen, aus der heraus sich die Phänomene im Physischen gestalten, das heißt

eben nichts anderes, als die Phänomene selbst an ihrer Wurzel ergreifen, heißt, aus dem Wesen selbst heraus wirken und die Erscheinung beherrschen. So ergibt sich mit Notwendigkeit aus geisteswissenschaftlicher Erkenntnis eine Praxis im vollsten, echtesten Sinn des Wortes auch für die Naturwissenschaft, die ganz andere „reale" Werte — was man heute allein so nennt — fördern kann als moderne Theorien, die ihrerseits restlos nichts anderes sind als Metaphysik — und eine schlechte noch dazu. Den Beweis dafür, daß anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft auf naturwissenschaftlichem Gebiet in die Praxis hineinwirken kann, hat Steiner bereits erbracht. Nur erwähnt soll werden, daß er in wissenschaftlichen Kursen, die er vor Ärzten hielt, ganz neue Wege und Möglichkeiten für die Medizin gezeigt hat und daß die Gründung von Forschungsinstituten für Chemie und Physik bereits in die Wege geleitet ist; dort wird man auf der Basis dessen, was Steiner an Erkenntnissen gibt, praktisch wissenschaftlich arbeiten und es wird sich wohl bald zeigen, daß eine Naturwissenschaft, die in die geistige Wirklichkeit eindringt, nicht weniger Möglichkeiten hat, das sogenannte „praktische" Leben zu befruchten als eine andere, die sich auf abstrakte Theorien stützt, welche eben mit dieser Wirklichkeit nichts zu tun haben.

Aber auch dort, wo die Geisteswissenschaft als Naturwissenschaft auftritt, ist die Befruchtung des äußeren Lebens nur die eine Seite ihres Wirkens. Darüber hinaus weist sie den Menschen hin auf seine wahre Bestimmung.

Es ist die Bestimmung des Menschen, die Idee in der Erscheinung zu erleben, um sie in seinem Ich zu realisieren und sie von diesem Ich aus hineinzutragen in die äußere Welt, von der Metamorphose des Ich aus die Vergeistigung des sozialen Lebens und schließlich die Metamorphose der Natur, die Erlösung der Natur zu bewirken, indem er die Ewigkeitsimpulse hineinträgt in alles Sein, das Geisteslicht entzündet im Lebensdunkel. In zwölfter Stunde ruft Steiner die Wissenschaft auf zur Erfüllung ihrer Mission, zeigt, wie Naturwissenschaft werden kann zur Wissenschaft vom Geist und damit zur befreienden Kraft in dem Chaos der furchtbaren Gegenwart.

Rudolf Steiner und die Kunst

von

Ernst Uehli

Es fühlet der Geist,
Der furchtlos sich weiß,
Im Welten-Erleben
Sich kraftvoll erstehen.
Rudolf Steiner, aus: Der Hüter der Schwelle.

Die großen Künstler und Kunstschöpfungen früherer Epochen können nur aus der Zeit heraus verstanden werden, in der sie gelebt haben, und aus der Weltanschauung, welche sich in dieser Zeit zum Ausdruck gebracht hat. Eine umfassende, zeitgetragene Weltanschauung bringt auch große Künstler und Kunstschöpfungen hervor. Das Geheimnis der Größe früherer Kunstepochen beruht darin. Ägypten und Griechenland, die frühchristliche Kunst und die Gotik bestätigen dies. Was sie auf diesem Lebensgebiet hervorgebracht haben, ist das künstlerische Zeugnis einer geschlossenen zeitgetragenen Weltanschauung. Die Künstler dieser früheren Zeiten haben Epochal-Geistiges aus ihren Lebenstiefen in Künstlerisches umgesetzt.

Die gegenwärtige Zeit besitzt keine geschlossene zeitgetragene Weltanschauung. Was sie hervorgebracht hat, ist eine zeitumfassende Wissenschaft, ohne Weltanschauung. Sie hat daher auch keine epochale Kunst hervorbringen können, wie dies in den genannten früheren Epochen der Fall gewesen ist. Was früher auch künstlerisch durch eine gemeinsame geistige Weltanschauungskraft zusammengehalten war, ist heute in zahlreiche einzelne Gruppen aufgelöst. Dem Ungeist des Zeitalters entsprechend gibt es heute viele einander überholende Kunstparteien, nicht aber künstlerische Individualitäten, die in einem gemeinsamen geistigen Mutterboden wurzeln, wie dies z. B. in der Zeit der Renaissance zum letzten Mal der Fall gewesen ist. In den heutigen Kunstparteien spiegelt sich der Verfall unserer Zeit. Sie nehmen sich wie isolierte Inseln im

Leben aus. Es gibt keine geistgetragene Weltanschauung, die imstande wäre, gemeinsames künstlerisches Festland zu schaffen, auf dem selbst die heterogensten künstlerischen Individualitäten geistig beheimatet wären. Die Methoden der weltanschauungslosen Wissenschaft sind auch auf das Gebiet der Kunst übertragen worden. Was im Felde der Wissenschaft als Hypothese erscheint, macht sich im Felde der Kunst als künstlerische Abstraktion geltend. Wenn der schöpferische Strom einer geistbegründeten Weltanschauung nicht mehr fließt, dann wird der Künstler heimatlos. Er greift dann zu weltanschauungslosen Methoden. Die Kunstparteien sind nichts als das Zeugnis der künstlerischen Heimatlosigkeit.

Wie steht Rudolf Steiner als Künstler in der Gegenwart? Diese Frage muß deswegen aufgeworfen werden, weil ihre Beantwortung den Ausgangspunkt bilden muß für dasjenige, was er künstlerisch geschaffen hat.

Rudolf Steiner hat mit der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft eine neue Weltanschauung begründet. Ihre lebenumwandelnde und aufbauende Kraft will diese Weltanschauung dadurch erweisen, daß sie in alle Lebensgebiete einzugreifen sucht und sich durch diese Umgestaltung realisiert. Was aus der Weltanschauungskraft der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft als Erneuerung in das Gebiet der Wissenschaft, der Pädagogik, des sozialen Lebens sich ins Dasein hineinstellen will, ist der Anfang einer epochalen Lebenserneuerung. Steiner hat aus der Weltanschauung der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft auch eine neue Kunst begründet, deren Schöpfungen ins Dasein getreten sind. Kann es für die schöpferische Kraft einer neuen Weltanschauung eine überzeugendere und eindringlichere Bestätigung geben, als wenn sie sich in künstlerische Neuschöpfung umzusetzen vermag? Sie wird dadurch zur Lebenserfüllung.

Das Lebenswerk Steiners schließt sich zu einem architektonisch geschlossenen Ganzen zusammen. In ihm sind Weltanschauung, Wissenschaft und Kunst monumental vereinigt. Und diese Vereinigung hat eine epochale Bedeutung. Nicht nur fließen hier drei Ströme, welche ursprünglich vereinigt gewesen sind, aber im Laufe der Menschheitsentwicklung getrennte Wege eingeschlagen haben,

wiederum in lebenserneuernder Weise zusammen; sie strömen zusammen im Lebenswerk einer einzigen, monumental in der Gegenwart stehenden Persönlichkeit. Nicht aus bloßen Empfindungen und unsachlichen Gründen, sondern aus objektiven, nachprüfbaren Tatsachengründen, muß Steiner, gerade durch eine richtige Bewertung dessen, was im Lauf der Entwicklung diese drei Lebensgebiete in gesonderter Existenz geschaffen haben, als eine epochale Erscheinung bezeichnet werden. Drei getrennt gewesene epochale Strömungen werden durch eine individuelle Lebensleistung zusammengefaßt und vereinigt. Man muß diese historische Tatsache berücksichtigen, wenn man sich zu den künstlerischen Schöpfungen Steiners, sowohl zeitlich wie inhaltlich, in ein geistig begründetes Verhältnis setzen will.

Steiners künstlerisches Schaffen stellt sich am unmittelbarsten in die Gegenwart hinein durch das in der Nähe von Basel gelegene, auf einem Hügel des Schweizer Jura sich erhebende Goetheanum in Dornach, dem Bau der Freien Hochschule für anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft. Mit der Bezeichnung Goetheanum soll darauf hingewiesen werden, daß Steiners Geisteswissenschaft anknüpft an die Geistesart Goethes und eine methodische Weiterentwicklung dessen ist, was in Goethes Geistesart in einer einzigartigen Weise als ein Anfang vorhanden war. Goethes Geistesart und Steiners Geisteswissenschaft stehen in einem lebensorganischen Entwicklungszusammenhang. So unerfreulich es ist, immer wieder von neuem auf diese Tatsache hinweisen zu müssen, die Notwendigkeit hierzu ergibt sich aus der unsachgemäßen Behandlung der Geisteswissenschaft in der Öffentlichkeit durch eine Gegnerschaft, welche das wissenschaftliche Unterscheidungsvermögen noch nicht aufgebracht hat gegenüber der indischen Theosophie und Steiners abendländisch orientierten Anthroposophie.

Das Goetheanum in Dornach als Kunstwerk hat wie die Weltanschauung, deren architektonischer, plastischer, malerischer Ausdruck es ist, einen inneren Bezug auf die Goethesche Geistesart in ihrer künstlerischen Offenbarung. Die künstlerischen Anschauungen und Schöpfungen Goethes bilden den Keim, von dem Steiners künstlerische Anschauungen und Schöpfungen ausgegangen sind.

Über diese Beziehungen gibt eine kleine Schrift Steiners Aufschluß, die in zweifacher Hinsicht bedeutungsvoll erscheinen muß. Sie ist vor 32 Jahren geschrieben worden und enthält bereits vollinhaltlich die hervorgehobenen Beziehungen zu Goethe mit den Anschauungen, die im Goetheanum künstlerische Wirklichkeit geworden sind.

Diese kleine Schrift: „Goethe als Vater einer neuen Ästhetik" ist die Wiedergabe eines Vortrages, den Steiner am 9. November 1888 im Wiener Goetheverein gehalten hat. Er sagte damals: „Man hält Goethe in vielen Dingen nur deswegen für überholt, weil man seine ganze Bedeutung nicht erkennt. Man glaubt weit über Goethe hinaus zu sein, während das Richtige meist darinnen läge, daß man seine umfassenden Prinzipien, seine großartige Art, die Dinge anzuschauen auf unsere jetzt vollkommeneren wissenschaftlichen Hilfsmittel und Tatsachen anwenden sollte. Bei Goethe kommt es gar niemals darauf an, ob das Ergebnis seiner Forschungen mit dem der heutigen Wissenschaft mehr oder weniger übereinstimmt, sondern stets nur darauf, wie er die Sache angefaßt hat. Die Ergebnisse tragen den Stempel seiner Zeit, d. h. sie gehen so weit, als wissenschaftliche Behelfe und die Erfahrung seiner Zeit reichten; seine Art zu denken, seine Art die Probleme zu stellen aber ist eine *bleibende* Errungenschaft . . ." Steiner hat damals schon ausgesprochen, welche hohe Aufgabe auf dem Gebiete der Goetheforschung zu erfüllen sei. „Wir müssen sie in *seinem Geiste*, aber mit unseren größeren Mitteln und auf Grund unserer reicheren Erfahrung zu lösen suchen. Auf diesem Wege werden alle Zweige der Forschung, denen Goethe seine Aufmerksamkeit zugewendet, befruchtet werden können, *und was mehr ist*: sie werden ein einheitliches Gepräge tragen, durchaus Glieder einer einheitlichen großen Weltanschauung sein."

Die Grundfrage aller Ästhetik ist die, wodurch ein Gegenstand schön erscheint. Um dieser ästhetischen Grundfrage beizukommen, muß man auf die Anschauungen Goethes zurückgehen. Steiner macht dazu geltend: „Nicht auf ein Verkörpern eines Übersinnlichen kommt es in der Kunst an, sondern auf ein Umgestalten des Sinnlich-Tatsächlichen". Das Schöne ist wahrer als die Natur, indem es darstellt, was die Natur sein *will*, aber nicht sein kann.

Goethe bezeichnet als die höchste Aufgabe der Kunst: „durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben". Das ist, sagt Steiner, etwas ganz anderes, als was die deutschen idealisierenden Ästhetiker wollten. „Das Schöne ist nicht das Göttliche in einem sinnlich-wirklichen Gewande; nein, es ist das Sinnlich-Wirkliche in einem göttlichen Gewande. Der Künstler bringt das Göttliche nicht dadurch auf die Erde, daß er es in die Welt einfließen läßt, sondern dadurch, daß er die Welt in die Sphäre der Göttlichkeit erhebt."

Eine Würdigung dessen, was Steiner als Künstler gewollt und geschaffen hat auf den verschiedensten Gebieten, muß ihren Ausgangspunkt nehmen von der inneren Übereinstimmung mit den künstlerischen Anschauungen und dem Wollen Goethes. Steiner hat nicht etwa Goethe nachgeahmt. So wenig die Pflanze, welche nach der Anschauung Goethes in seiner Lehre der Metamorphose nach vorwärts und rückwärts umgewandeltes Blatt ist, mit ihren späteren Organen das Blatt nachahmt, sondern umgewandelt hat, so sind die Kunstschöpfungen Steiners in gleicher Weise zu betrachten. Das künstlerische Gestalten ist durch Steiner, indem er die Goethe'sche Art umwandelnd fortentwickelte, in das Gebiet der fortwirkenden organischen Umbildung hinaufgehoben worden. Was die Natur bei der Pflanze zu einem Lebenden macht, ist hier im höchsten Gebiet der menschlichen Tätigkeit, im Kunstwerk, vom menschlichen Geist zum gestaltenden Lebenselement geworden. Goethe nachahmen hieße ihn verneinen. Goethe fortentwickeln zum Goetheanismus des 20. Jahrhunderts, Goethe zu einem neuen Anfang machen, heißt ihn bejahen, heißt in seinem Sinne handeln.

Steiner hat von 1897—1900 das „Magazin für Literatur" redigiert. Nach seinen eigenen Worten bei der Übernahme des „Magazins" wollte er dasselbe „im Geist der lebendigen Gegenwart, aber nicht minder im Geist echter Kunst und Wissenschaft" leiten. Er entfaltete auf diesem Gebiet während der Jahre, in denen er das „Magazin" redigierte, eine ausgedehnte publizistische Tätigkeit, auf die an dieser Stelle hingewiesen werden soll. Der Geist, mit dem er das tat, die Anschauungen, die er vertrat, waren in dem

charakterisierten Sinne goetheanisch. Darauf des näheren einzugehen, würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen. Aber schon der erste Aufsatz, der, als er Leiter der Zeitschrift war, von ihm erschien, über „Moderne Kritik“, läßt diese Tatsache klar vor Augen treten und gibt einen Maßstab der Beurteilung, wie seine geistige Haltung als Kritiker gegenüber den geistigen Zeiterscheinungen war. Er verwirft darin die ästhetischen Anschauungen, die Lessing in seiner hamburgischen Dramaturgie vertreten hatte. Er sah in ihnen den Geist der Scholastik wieder aufleben. Wer naturwissenschaftliche Denkweise ausgebildet habe, müsse die hamburgische Dramaturgie verwerfen. Von ewigen Kunstregeln spreche Lessing. Er und der ganze Chor der Ästhetiker studiere das wirkliche Leben der Kunst nicht wie der Botaniker die Pflanze studiere, sie verhalten sich wie Gesetzgeber, nach denen sich die Natur richten müsse. Durch die Brille alter Überlieferungen, nicht mit freiem, naivem Blick betrachte er das Wesen des künstlerischen Schaffens. Jedes Kunstwerk erfordere seine eigene Ästhetik. Der Glaube an allgemein gültige Kunstregeln sei ein Aberglaube. Aus einer Kritik könne niemand erfahren, wie etwa ein Lustspiel beschaffen sein solle, sondern was in der Seele des Kritikers vorgegangen sei, als er es las oder sah. Eine Kritik sei daher um so mehr wert, je bedeutender die Persönlichkeit sei, von der sie ausgehe. Man lese eine Kritik nicht um zu erfahren, ob ein Kunstwerk so sei, wie es sein solle, sondern was der Kritiker dabei innerlich erlebt habe. Jedes Kunstwerk sei eine neue Offenbarung und müsse daher nach neuen Regeln beurteilt werden. Die Kritik könne daher niemals als etwas Abschließendes, Allgemein-Richtiges gelten, sondern nur als persönliche Meinung.

Aus dem Gesagten ist leicht zu erkennen, daß er seine mit Goethe übereinstimmenden ästhetischen Grundanschauungen, die ihn „Goethe als Vater einer neuen Ästhetik“ bezeichnen ließen, zur praktischen Anwendung brachte innerhalb seiner kritisch-publizistischen Tätigkeit für das „Magazin“. Sie bildeten das Forum, von dem aus er die künstlerischen Zeiterscheinungen beurteilte. Er hebt die geistige Haltung des Kritikers selbst auf die Höhe des Künstlerischen empor, und bringt sie zugleich zu einer so prägnanten Stellung, daß seine

Übereinstimmung, sein Anknüpfen an Goethe, auch in dieser Hinsicht eine Wertung fordert.

In diesem Zusammenhange muß eine kleine Schrift Rudolf Steiners erwähnt werden über „Das Wesen der Künste". Hier werden in erzählender Form die geistigen Urbilder der verschiedenen Künste geschildert. Wie Goethe in der Metamorphose der Pflanzen die von ihm innerlich geschaute Urpflanze als eine Geistgestalt beschreibt, von der alle physischen Pflanzen abstammen, so schildert Steiner in dieser kleinen Schrift die Urbilder der Künste als Geistgestalten, deren äußerer Abglanz unsere Künste sind. Was Goethe auf dem Gebiet des Pflanzenwesens getan hat, ist hier hinaufgesteigert in das Wesen der Künste.

Einer Frau, die unter dem Eindruck des Schönen eingeschlafen ist, erscheinen in der inneren Schau eines Traumes nacheinander eine Reihe von Geistgestalten, deren jede in einer besonderen Art das Urbild einer bestimmten Kunst offenbart. Und jedesmal vereinte die Frau ihre Seele mit der Geistgestalt und erlangte dadurch die Fähigkeit, selber zu dem den Künstler inspirierenden Vorbild zu werden.

Die erste Geistgestalt erinnerte nur noch entfernt durch drei ineinander geschlungene Kreise an eine physische Gestalt. Sie teilte der Frau mit, daß die Menschen ihr ihren letzten Sprossen entrissen und angekettet an ein felsenförmiges Gebilde, ihn so klein wie möglich gemacht hätten. In der physischen Welt, sagte sie, werde sie von den Menschen als ein ganz kleiner Sinn, als Gleichgewichtssinn bezeichnet. Die Frau vereinigte ihre Seele mit dieser Geistgestalt, und indem sie ihren Gleichgewichtssinn in jene hinübertrug, erhob sie sich, geistig befreit, über die Fesselung der Erde. Jetzt fühlte sie, daß sie etwas ausführen müsse. „Und sie setzte den einen Fuß vor den andern, verwandelte die Ruhe in die Bewegung, — in den Reigen — und schloß den Reigen in der Form ab." Sie wurde durch die seelische Vereinigung zum geistigen Urbild der Tanzkunst. Die Geistgestalt aber sagte ihr, daß sie in diesem Reigen und in der Form desselben eine Nachbildung schaffe von den gewaltigen himmlischen Tänzen, welche von den Planeten und Sonnen aufgeführt worden seien, um die physisch-sinnliche Welt mög-

lich zu machen. So trat der Frau in der inneren Schau eine Geistgestalt nach der andern vor die Seele, und indem sie jedesmal in das Wesen derselben aufging, offenbarte sich durch sie das geistige Urbild einer der Künste. Aber jedes dieser Urbilder aus dem Reiche der Geisteswelten, aus dem Reiche der Ideen im Goetheschen Sinne, hat im Menschen als schattenhaften Abglanz ein bestimmtes inneres Organ. Das Urbild der Tanzkunst im Gleichgewichtssinn, dasjenige der mimischen Kunst im Eigenbewegungssinn. Das Urbild der Plastik im Lebenssinn. Das Urbild der Lyrik, der Epik, des Dramas in der dichterischen Phantasie usw.

Es geht der intime Hauch eines Künstlerisch-Schöpferischen in Bezug auf das Herausgeborenwerden der Künste aus geistigen Welten durch diese kleine Schrift. Es wird hier nicht im ästhetischen Sinne abgehandelt über das Wesen der Künste. Das Wesen der Künste wird in seinem schöpferischen Vollzug dargestellt. In künstlerischer Weise wird über die Künste gesprochen. Goethes ästhetische Anschauungen erfahren, indem sie auf das Wesen der Künste angewandt werden, eine unmittelbare praktische Bedeutung. Wenn der Gleichgewichtssinn des Menschen als Abglanz eines Geistigen erhoben wird zum geistigen Urbild der Tanzkunst, dann entspricht das, aber in einem gesteigerten Sinne, der Anschauung Goethes, wenn er sagt: „Das Schöne ist ein sinnliches Wirkliche, das so erscheint, als wäre es Idee.“ Für Goethe war die Urpflanze eine innerlich anschaubare Idee, die wirkliche Pflanze gleichsam ein sinnliches Organ der Urpflanze. Hier bei der Darstellung des Wesens der Kunst erscheint die Idee als geistiges Urbild in Gestalt einer geistigen Wesenheit. Was die Tanzkunst, gleichsam als Organ der Idee in dem Gleichgewichtssinn besitzt, wird urbildlich in Verbindung gesetzt mit Geisteswelten, mit der himmlischen Tanzkunst der Planeten und Sonnen. Es wird also das Wesen der Künste nicht verstanden als ein Verkörpern eines Übersinnlichen, sondern als ein Umgestalten des Sinnlich-Tatsächlichen. Die sinnliche Erscheinung, das heißt die an den Gleichgewichtssinn gebundene Tanzkunst erscheint in der Form der Idee, das heißt als geistige Wesenheit, die den Rhythmus des Alls in sich trägt.

In dem Reigen der Geistgestalten, die die ganze Reihe der Künste in ihren Urbildern in schöpferischer Handlung hervortreten lassen, nimmt die Architektur eine besonders bemerkenswerte Stelle ein.

Gegenüber der Geistgestalt, welche sich als das Urbild der Architektur enthüllt, empfindet die im Traum innerlich schauende Frau, daß in der physischen Welt nichts vorhanden sei, was selbst entfernt an diese Gestalt erinnere. Aus dem Schöpfungsbereiche der Formgeister sagt diese Gestalt, entstamme sie, aber die Menschen hätten niemals vermocht, ein solches Abbild von ihr zu schaffen, das irgend etwas verwirkliche, was ihr ganz entspreche. Daher waren sie genötigt, sie zu zerstückeln. Indem die Frau ihr Wesen mit der Geistgestalt vereinigte, wurde sie das Vorbild der architektonischen Phantasie. In drei Gestalten zerrissen erschien nun der Frau die architektonische Phantasie. Die erste als etwas, das sich aus der geistigen Welt hervorgehend, von oben nach unten verbreitet: die ägyptische Pyramide. Als die zweite Gestalt erschien ihr der griechische Tempel und als die dritte, welche nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben strebte, sich oben verjüngend: der gotische Dom.

Über die Baukunst, insbesondere über die griechische und die christliche, hat sich Steiner in noch unveröffentlichten Vorträgen des öfteren ausgesprochen, in Zusammenhang mit einer entwickelungsgeschichtlichen Darstellung der aufeinanderfolgenden Kulturepochen, von der indischen bis in die gegenwärtige Epoche hinein, aus Gesichtspunkten heraus, wie sie sich der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft ergeben. Diese künstlerischen Gesichtspunkte, welche gegenüber den Bauwerken aus den genannten Epochen zur Geltung gebracht werden, sind in Kürze die folgenden.

Der griechische Tempel muß in Zusammenhang mit der Landschaft betrachtet werden. Er stellt sich so in die Landschaft hinein, daß er gleichsam mit ihr zusammengewachsen ist. Durch dieses Einssein mit der Landschaft wird der griechische Tempel „das Wohnhaus des Gottes". Der Gott verkörpert sich in den Baugliedern des Tempels; er ist geistig anwesend darinnen. Es braucht nichts weiter drinnen zu sein, als in der Cella das ideale Götterbildnis. Das Wesentliche der Formbildung des Tempels beruht darin, daß der

Mensch, der draußen in der Landschaft eine Arbeit verrichtet, fühlen kann, er sei nicht bloß mit der Erde allein, sondern zugleich zusammen mit einer geistigen Welt. Der Tempel steht wie ein Altar in der Landschaft.

Die Darstellung des griechischen Tempels, die Steiner mit einer kurzen, aber prägnanten Charakterisierung gibt, ist eben nicht aus dem modernen, sondern aus dem realen Empfinden der damaligen Kulturepoche herausgeholt. Berücksichtigt man dieses, dann wird man die Formgebung des Tempels aus dem griechischen Geiste heraus künstlerisch nachempfinden können, in der Art, wie sich das Stylobat eines solchen Tempels über die Erde erhebt, wie die Säulenreihen in ihren Abmessungen und Abständen darauf gesetzt sind und durch die Kurvatur in das Symmetrisch-Rationale, das Asymmetrisch-Irrationale harmoniebildend hineingeheimnist ist, aber in innigstem Zusammenhang mit der Erde, mit der Landschaft, denn der Tempel ist, wie Steiner nachdrücklich betont, aus rein statischen und dynamischen Verhältnissen, aus Verhältnissen des Raumes und der Schwerkraft herausgewachsen.

Die christliche Baukunst sondert das Gebäude ab von der Landschaft. Darin dokumentiert sich ein gewisser Fortschritt des baukünstlerischen Gedankens. Die Alltäglichkeit und die gehobene Stimmung, durch die man sich zum Geiste erhebt, sondern sich. Der christliche Bau drückt baukünstlerisch die Empfindung aus, daß der Mensch herausgehen müsse aus der Alltäglichkeit, wenn er sich zum Geiste erheben wolle, er müsse sich an einer abgesonderten Stelle aufhalten, wenn er sich mit dem Geiste vereinige. Daher wurde der christliche Bau etwas ganz wesentlich anderes, als es der griechische oder der römische Bau war, er wurde eine Zweiheit: Das Haus der Gemeinde und das abgesonderte Haus für den Altar und die Priesterschaft. Der Mensch tritt heraus aus der Alltäglichkeit und betritt den Boden, wo ihm der Geist durch das Gehäuse des Altars entgegenkommt. Mit dieser Charakterisierung verbreitet Steiner also Licht auf ein heute noch ungelöstes kunstgeschichtliches Problem, das Wesen der christlichen Basilika. Es wurde bisher wesentlich aus baugeschichtlichen Gesichtspunkten heraus behandelt. Hier wird es in eine entwickelungsgeschichtliche Perspektive hineingestellt, die im

Bau sich zum Ausdruck bringt. Die wirkliche, nicht die hypothetische Erneuerung durch den christlichen Impuls, formt baukünstlerisch das Haus, in welchem der neue Mensch, im Gegensatz zu dem antiken Menschen, sich mit dem Gotte verbindet.

Der nächste große Stil der christlichen Baukunst ist der gotische Dom. Der gotische Dom ist eine weitere selbständige Form des baukünstlerischen Gedankens. Die Gemeinde gelangt hier zu einer ganz besonderen Bedeutung. Sie ist bestrebt, nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch die Arbeit des Einzelnen hineinzutragen. Die Formen der gotischen Baukunst legen Zeugnis von diesem Bestreben ab. Wie eine Bitte, wie eine Händefaltung erhebt sich zum Geistigen, was draußen gearbeitet worden ist. Im gotischen Spitzbogen, in den Gewölben tritt dies baukünstlerisch in die Erscheinung. Der griechische Tempel ist darauf angelegt, um das Bild des Gottes in sich zu bergen. Der gotische Dom, der christliche Bau erfüllt dagegen erst seinen Zweck, wenn die Gemeinde darin versammelt ist.

Steiner charakterisiert zusammenfassend folgendermaßen: „Wir leben in der Landschaft, aber der Geist ist unter uns.“ So ist der griechische baukünstlerische Gedanke.

„Wir „weilen“ im Haus, aber der Geist kommt zu uns, in unseren Raum.“ Das ist der christliche baukünstlerische Gedanke.

„Wir weilen im Haus, aber wir erheben die Seele dadurch, daß wir uns ahnend zum Geist erheben.“ Das ist der gotische baukünstlerische Gedanke.

Der neue baukünstlerische Gedanke, der sich als Fortschritt auf diesem Gebiet erweisen will, muß einen Schritt weitergehen. Er muß die bisherige Annäherung zum Geistigen in das Einswerden mit dem Geiste verwandeln. Der Geist verbindet sich aufs innigste mit der Form. Die Formen bringen den Geist unmittelbar zum Ausdruck. Der Geist muß verstanden werden durch seine Formgebung. Die Formen müssen ein solches Leben erhalten, daß sie empfunden werden als unmittelbare Sprache des Geistes.

Diesem neuen baukünstlerischen Gedanken suchte Steiner Verwirklichung zu geben durch das Goetheanum in Dornach. Das „Goetheanum“ ist und war niemals von seinem Schöpfer als ein im äußeren Sinn zu nehmender Repräsentationsbau der Anthro-

posophischen Gesellschaft oder der anthroposophischen Bewegung gedacht und gewollt worden. Wie alles in der Geisteswissenschaft Steiners von Wirklichkeitssinn durchdrungen ist, so ist auch dieser Bau davon durchdrungen und aus ihm heraus gewollt. In den Jahren von 1910 bis 1913 wurden in München im Rahmen der Anthroposophischen Gesellschaft in einem Münchner Theater Mysteriendramen Steiners zur Aufführung gebracht. Aus diesen Aufführungen entstand die Absicht, einen eigenen Bau zu errichten, in dem nicht nur aus der Geisteswissenschaft herausgeborene Kunst zur Darstellung gelangen, sondern der einen Baugedanken verwirklichen sollte, welcher dieses Kunstvermögen selbst zu einem monumentalen Ausdruck bringen wollte. Im September 1913 wurde der Grundstein gelegt und schon im Frühjahr 1914 wuchs der in gewaltigen Abmessungen sich erhebende Bau aus den Fundamenten heraus. Der Bau als solcher wurde von Steiner entworfen, bis in alle Einzelheiten hinein von ihm modelliert oder skizziert und von einer großen Zahl von Künstlern, welche innerhalb der anthroposophischen Bewegung standen, nach diesen Modellen und Skizzen und ihrem künstlerischen Vermögen ausgeführt. Trotz unerhörter Schwierigkeiten, welche durch die Zeitereignisse bedingt waren, konnte er bis September 1920, wenn auch nicht vollendet, so doch soweit gefördert werden, daß vom 26. September bis 16. Oktober die Anthroposophischen Hochschulkurse darin abgehalten werden konnten.

Der auf einem Betonunterbau ruhende, von einer Terrasse umgebene mächtige Doppelkuppelbau, ruft bei dem Beschauer, der ihn zunächst von weitem in Zusammenhang mit der Landschaft ins Auge faßt, sofort einen starken Eindruck hervor. Er fügt sich so in die Landschaft ein, daß sie an ihm mitbeteiligt erscheint. Die Formensprache des Baues und die Formensprache der Landschaft sind vergleichsweise so aufeinander abgestimmt, wie der menschliche Gesang auf das begleitende Instrument. Die Landschaft sekundiert die Formsprache des Baues und bildet eine Harmonie mit ihm. Der Beschauer empfindet diese Harmonie, wenn er sich verständnisvoll einfühlt in den Zusammenhang von Landschaft und Bau. Zugleich empfindet er aber den Bau schon aus der Ferne als ein individuell

Geschlossenes von stärkster Prägnanz. Keine nach einem bisherigen Stilgesetz gruppierte Baumasse tritt ihm entgegen. Die allerdings gesetzmäßig konzentrierten Baumassen bilden das Organ einer künstlerischen Formsprache, die von dem Geist kündet, der an das Naturwerk gebunden ist, im Menschenwerk sich aber entbindet. Faßt man den Grundriß als Ganzes ins Auge, so wird man bemerken, daß hier nichts Geometrisch-Mathematisches wie bei den traditionellen Baustilen zur Anwendung gelangt ist, sondern der Linienfluß, der Rhythmus sich in organischer Art entwickelt. Und hier stößt man gleich auf ein Erlebniselement, das für den ganzen Bau bis in die kleinsten Teile hinein bestimmend ist. Es handelt sich um die Gestaltung eines organischen Baugedankens, innerhalb dessen baukünstlerisch so verfahren wird, wie Goethe die Natur anschaute. Was Goethe als Metamorphose an der Pflanzenwelt vermöge seiner „anschauenden Urteilskraft" erlebte, das ist hier auf die Architektur angewendet. Das ist es, was den Bau schon von weitem als innere organische Einheit erscheinen läßt. Gegenüber dem Linienfluß dieses Unterbaues, gegenüber dem Grundriß als solchem, empfindet man wie z. B. gegenüber einem Pflanzenblatt. Man empfindet, daß er, wie das Pflanzenblatt, nicht nach form-dynamischen, sondern nach lebens-organischen Gesetzen gestaltet ist. Man empfindet, daß dieser Grundriß gerade so groß sein muß, wie er in Wirklichkeit ist, und daß der organische Rhythmus formsprachlich anders reden müßte, wenn er etwa halb so groß oder doppelt so groß wäre. Als Ganzes empfindet man diesen Betonunterbau lebensorganisch wie strotzende Kraft. Der gedoppelte Wulst, welcher sich längs der Brüstung hinzieht und der der lebendigen Ausschwingung der äußersten Grundrißlinie folgt, ist gleichsam ein Unterstreichen dieser Kraft und wird damit zu einem Motiv von Kühnheit gesteigert. Der obere Teil des Baues besteht aus Holz und ist zu etwa Dreiviertel von einer breiten Aussichts- und Wandelterrasse umgeben. Er gliedert sich in die beiden Kuppelräume mit drei Seitentrakten, welche als Monumental-Eingänge mit entsprechenden Portalen dienen. Zwei davon fügen sich da ein, wo die beiden Kuppeln zusammenstoßen. Die beiden Kuppeln, deren eine wesentlich kleiner ist als die andere, stehen nicht nebeneinander, sondern sie greifen ineinander über. Im

Grundriß betrachtet, übergreifen sich also zwei Kreissegmente, ein größeres und ein kleineres, über die sich zwei Kuppelräume wölben. Hier wird der organische Baugedanke in einer anderen Gestalt offenbar. Die beiden Kuppeln bilden eine innerlich-organische Einheit, aber sie wachsen gleichsam auseinander. Durch mathematisch-geometrisch Gesetzliches ist diese Formsprache nicht zu erfassen, man muß tiefer gehen und in das Gebiet des Lebendig-Organischen eindringen. Die Festlegung auf eine bestimmte begrenzte Form ist vermieden, die Formen wandeln sich. Man empfindet, daß sich das Geistig-Formschöpferische nicht in einer einzelnen Form oder Formgruppe erschöpft, sondern in organischer Fortentwicklung formschöpferisch weiterschreitet.

Zwischen den drei Seitentrakten befinden sich die Fenster. Sie sind wie die Portale dreieinheitlich, d. h. sie bestehen aus je einem mittleren Teil mit zwei Seitenteilen, die aber durch die Formgebung eine formsprachliche Einheit bilden. Über den Fenstern wie über den Portalen sind aus dem Holzmaterial plastische Formen herausgehauen, welche das Herausgehen aus dem bloßen Dynamisch-Geometrischen ins Organische auf dem Felde der Holzplastik zeigen. Aber man wird in diesen Gebilden, die übrigens, wie der Betonbau, das intensivste Materialgefühl offenbaren, nichts finden, was an die Nachbildung irgend eines naturalistischen Vorbildes erinnern würde. Man hat ihnen gegenüber die Empfindung von gänzlich freier schöpferischer Gestaltung, aber einer Gestaltung, die so verfährt wie die Natur, wenn sie ihre Formen hervorbringt. Diese plastischen Gebilde verhalten sich so, daß sie sich organisch einfügen in den ganzen Bau, sie lassen sich in keiner Weise von ihm absondern, sie sind einbezogen in die gleiche künstlerisch-formschöpferische Wachstumskraft. Welche künstlerische Gediegenheit und Formbeherrschung bis ins Einzelnste hinein sich geltend macht, zeigt z. B. die Flächenbehandlung dieser Holzplastik. Die Flächen sind so behandelt, daß sie an keinem Punkte unbelebte Einschlüsse bilden, sondern in ihrem Zusammenhang miteinander und in ihrer Einzelstellung eine unerhörte Aktivität entwickeln. Man spürt, wie sich der Linienfluß und die Flächenstellungen mit starker Selbstbetonung geben und doch faßt sie eine gültige Gesetzlichkeit zusammen, die man aber nicht

geometrisch abmessen, mathematisch errechnen kann, sondern die ganz eingegangen ist in das Formerlebnis und dadurch einen einheitlich zusammenklingenden Formrhythmus schafft.

Ob man bei der Außenbetrachtung des Dornacher Baues Einzelheiten ins Auge faßt, oder ob man zurücktritt und von bestimmten Stellen aus die Entwicklung und das Zusammenfließen der führenden Linien und Formen auf sich wirken läßt, oder ob man ihn aus der Ferne als Ganzes betrachtet, man empfindet an keiner Stelle etwas willkürlich Zusammengefügtes, die Formen stellen sich nicht nebeneinander, sie gehen auseinander hervor. Was in unmittelbarer Geistgestaltung vor die Seele tritt, ist eine Formen-Metamorphose. Jeder Teil ist so der Ausdruck des Ganzen und das Ganze lebt formsprachlich in dem kleinsten Teile.

Indem man die Formdurchgeistigung dieses Baues, wie sie sich zunächst von außen darbietet, innerlich zu empfinden bestrebt ist, mögen unwillkürlich Vergleiche auftauchen mit den Baustilen vergangener großer Kunstepochen. Die herrliche Fassadenwirkung des griechischen Tempels steigt auf und man wird erinnert an den Höhepunkt eines Zeitalters, das die Mitte zu halten verstand zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit. Die christliche Basilika steigt auf mit dem keuschen Glanz ihrer Mosaiken, ihrer Zweiheit von Schiff und Apsis und man wird erinnert an die Verschiebung des antiken Gleichmaßes zugunsten einer neuen Geistigkeit, welche die Form zwar ergriffen, aber noch nicht durchdrungen hat. Die gotischen Dome des Abendlandes tauchen auf und man wird erinnert an das Zusammenströmen der Gemeinde, um durch ihre Anwesenheit den Bau innerlich zu vollenden und die Verbindung mit dem weltgestaltenden Geist wird eine engere. Man versenkt sich in die organisch konzentrierte Gestalt des Goetheanum und *man wird an sich selbst erinnert*. Der Dornacher Bau redet mit dem Mittel einer künstlerischen Formsprache zu dem Menschen, dessen Aufgabe es ist, in seinem Geistwollen ein neues Zeitalter zu schaffen, das den weltgestaltenden Geist in die Form eingehen läßt, damit sie geisterfüllt und geistdurchdrungen werde. Es ist das faustische Zeitalter der Seele, das durch diesen Bau in künstlerischer Formgestaltung zum Menschen spricht.

Betritt man von Westen her den Bau durch das dreigegliederte, aber formeinheitliche Hauptportal, dann befindet man sich in einem Vestibül, an das sich ein sehr breiter Umgang mit Garderoberäumen anschließt. Aus dem Vestibül führen zwei Treppen zu einem oberen Vorraum, der in gleicher Höhe mit der Terrasse liegt und von dem aus sowohl diese, wie das Innere des Baues betreten werden kann. Die Aufmerksamkeit wird hier sogleich durch ein neues Formelement beansprucht. Die Stützen, welche die Treppen zu tragen haben, sind keine geometrisch abstrakten Pfeiler, sondern organische Gebilde von einer Formgebung, welche das Stützende und das Tragende formsprachlich als etwas Elastisches, Federndes zum Ausdruck bringen. Die Treppenführung selber entwickelt ihre Formen so, daß die Aktivität des Hinauf- und Hinuntersteigens empfunden wird.

Von dem oberen Vorraum gelangt man in den großen Kuppelraum. Er umfaßt ca. 900 amphitheatralisch angeordnete Sitzplätze und dient als Zuhörerraum für Vorträge und Kurse solcher Art, wie sie durch die Anthroposophischen Hochschulkurse ihren Anfang genommen haben. Daran schließt sich der kleine Kuppelraum, welcher zur Aufführung von Dramen und anderen künstlerischen Veranstaltungen, wie z. B. Eurythmie, und was sonst noch geplant ist, dient. Er kann von dem großen Kuppelraum durch einen Vorhang getrennt werden, so daß dieser als ein in sich geschlossener Vortragsraum benutzt werden kann. Rechts und links sind Umgänge, in der Mitte ein in der Längsachse laufender Korridor. Der Bau besitzt nur eine einzige Symmetrie-Achse, die vom westlichen Haupteingang zum Abschluß des kleinen Kuppelraumes läuft. Die beiden rechts und links liegenden Hälften sind in Bezug auf ihre Ausführung symmetrisch.

Der aus der anthroposophisch orientierten Weltanschauung herausgeborene Baugedanke erforderte auch eine völlig andere Behandlung der Wände, welche diese beiden Kuppelräume umschließen, als dieses bisher der Fall war. Durch den bisherigen Baugedanken wurde der Bau durch die Wände nach außen abgeschlossen. Im Goetheanum ist das Gegenteil angestrebt. Die Wand wird so behandelt, daß derjenige, welcher sich in dem Bau befindet, das Empfinden hat, daß die Wand, so wie sie künstlerisch durchgeführt ist,

durchsichtig wird, durchsichtig in dem Sinne, daß man sich nicht abgeschlossen fühlt von der Außenwelt, wie dies bei der bisherigen Wandbehandlung der Fall war, sondern daß man sich empfindungsmäßig mit dem ganzen All in Verbindung fühlen kann. Die Wandbehandlung ist also nur ein Mittel, die Seele mit dem Unendlichen zu verbinden. Und diese Verbindung wird durch eine Formbehandlung der Wand erreicht, welche diese Empfindung erzeugt.

Die große Kuppel wird getragen von vierzehn Säulen, mit Untersätzen und Kapitälen, auf denen ein 5½ Meter hoher Architrav sitzt. Die Kuppel selbst, das trifft auch auf die kleine zu, ist doppelt; sie besteht aus einer inneren und einer äußeren Wölbung mit einem Zwischenraum, so daß dadurch ein Resonanzboden geschaffen wurde für die akustischen Verhältnisse, welche in dem Bau in hervorragender Weise ihre Lösung gefunden haben. Die massiven hölzernen Säulen sind fünfeckig, rechts und links sind die sieben Säulenpaare mit den krönenden Kapitälen gleich gestaltet. Die Frage, was dieses oder jenes in Bezug auf Einzelnes wie Säulen, Kapitäle oder im Bau überhaupt zu bedeuten habe, ist wesenlos. Wie es wesenlos ist zu fragen, warum diese oder jene Blüte fünf Blumenblätter hat, sondern wie alles auf die Empfindung ankommt, die man gegenüber einer Blume hat, so kommt es auf die Empfindungen an, die gegenüber diesen Formen in der Seele aufsteigen. Die Formen sprechen, nicht die Zahlen. Man hat kein musikalisches Erlebnis dadurch, daß man die sieben Töne der Tonleiter, oder ein Farbenerlebnis am Regenbogen, daß man die sieben Farben abzählt, man hat das entsprechende musikalische oder Farbenerlebnis durch das Zusammenstimmen mit einem Ganzen. Die zweimal sieben Säulen mit der Kapitälentwicklung stimmen im innern Erleben eben zusammen mit dem Ganzen. Daher ist auch in dem ganzen Bau nirgends etwas Symbolisches, sondern es ist eine Formensprache da, die eines aus dem anderen entwickelt.

Die Kapitälentwicklung der Säulen zeigt den künstlerisch verwendeten Metamorphosen-Gedanken in neuen Gestaltungen. Die Kapitälbildung beginnt mit ganz einfachen Formen, die sich entwickeln und dann auf einer höheren Stufe der Entwicklung wieder einfacher werden. Die Entwicklung verläuft aber so, daß die nächste Form

immer organisch aus der vorhergehenden herausgewachsen ist. Diese organische Umbildung, dieser Formenwechsel, der von Säule zu Säule fortschreitet, macht denjenigen, welcher sich diesen Formen innerlich erlebend hingibt, niemals zum tatenlosen Zuschauer oder passiven Genießer. Sie reißen ihn mit sich, er fühlt, daß er sich selber vorwärts entwickeln muß, daß er niemals stehenbleiben darf. Und diese formkünstlerische Metamorphose vollzieht sich zugleich an den Motiven der Säulenkapitäle und der Architrav-Entwicklung. Die Formen des Architravs sprechen ihre eigene monumentale Sprache. Sie wachsen, sie entwickeln sich. In ihrer Entwicklung klingen sie aber formsprachlich zusammen mit der Kapitäl-Entwicklung.

Die Ausmalung der großen Kuppel ist ihrem Sinne nach entwicklungsgeschichtlich zu verstehen. Die großen, aus der Geisteswissenschaft sich ergebenden aufeinander folgenden Kulturepochen haben hier eine formschöpferische Darstellung gefunden. Hier ist der Metamorphosengedanke ins Malerische übertragen, nicht gegenständliche Episoden, sondern ihr Erlebnis-Inhalt ist bildmäßig-farbig zu gestalten und zu einer Gesamtkundgebung der Menschheitsgeschichte zusammenzufassen versucht worden.

Bei den dreiteiligen Fenstern, von denen sich je vier rechts und links der Symmetrieachse befinden, gelangen zusammenfassende Seelenerlebnisse des Menschen zur Darstellung, aber wiederum so, daß sie sich metamorphosisch entwickeln und man empfinden kann, das eine Erlebnis kann nicht da sein ohne das andere. In diesen Darstellungen Symbole sehen zu wollen, wäre gleichbedeutend, wenn man das, was jemand für sich allein oder mit anderen Menschen erlebt, nicht als wirkliche Erlebnisse, sondern für Symbole von solchen nehmen würde. Nur empfindet man diese Seelenerlebnisse nicht als etwas Isoliertes, sondern in ihrem Weltzusammenhang. Bei einer von Blitzen umzuckten Gestalt fühlt man, daß Weltenwille sich mit dem Willen der Seele verbindet. Bei einer anderen Gestalt fühlt man, daß das Weltgefühl hineinstrahlt in das menschliche Gefühl. Bei einer dritten Gestalt, daß das Weltendenken im menschlichen Denken aufleuchtet. Wachen und Schlafen, Geburt und Tod, faustisch aufsteigende Seelenentwicklung gelangen in ihren allhaften Beziehungen zur imaginativ-künstlerischen Darstellung. Das Hineingestelltsein

und Umwobensein des Menschen vom All, das ist es, was in den metamorphosisch entwickelten Bildern dieser Fenster in Formen und Farben zur Empfindung spricht.

Bei der innerlichen Fülle der künstlerischen Intuitionen, die sich in diesem Bau zusammendrängen, empfindet man etwas von dem Schaffensgeheimnis des Schöpfers dieses Raumes. Man empfindet, wie sich seine Intuitionen aus dem Lebendigen heraus entwickeln und wie eine in der anderen enthalten ist; man empfindet, indem man von Form zu Form geht, von dem Architektonischen zum Plastischen, vom Plastischen zum Malerischen, das wahrhaft Goetheanische dieser Kunst, das fortschreitend Goetheanische; man empfindet, daß das zum Kunstwerk gestaltete Welterleben, wenn es sich wie hier zum Bauwerk dichtet, die Bezeichnung „Goetheanum" rechtfertigt aus den Tatsachen selber.

Die kleinere Kuppel ruht auf zwölf Säulen. Die Kapitäle und die damit parallel gehende Architrav-Entwicklung geht von hinten nach vorn, so daß das künstlerisch-organisch Fortschreitende der großen und der kleinen Kuppel einander entgegengehen. Aber die Formensprache der Kapitäle und des Architraves der kleinen Kuppel sind formverschieden von denen in der großen Kuppel. Daraus ergibt sich für den künstlerisch Empfindenden aus der Formsprache heraus ein gewisses Verhältnis der beiden Kuppelräume zueinander. Man könnte dieses lebendig-geistige Verhältnis empfindungsgemäß verschiedenartig ausdrücken. Wie der Mensch gegenüber dem schöpferisch-gebenden All empfindet, läßt sich vergleichsweise dieses Verhältnis ausdrücken. Es ist ein geistig schöpferisch Gebendes zu einem geistig schöpferisch Nehmenden. Dieses kaum zu schildernde, nur im Erleben zu erfassende Verhältnis der beiden Kuppelräume zueinander wird durch weitere Formelemente unterstützt. An den Sockeln der zwölf Säulen befinden sich monumentale Sitze in Holzplastik, welche wie die Kapitäle ihre Formen eine aus der andern heraus entwickeln. Auch die kleine Kuppel ist ausgemalt, aber so, daß die beiden Hälften einander entsprechen. Eine dieser Hälften ist von Steiner selbst ausgemalt worden, die andere Hälfte ist eine Kopie davon.

Die malerische Aufgabe, welche sich Steiner mit der eigenhändigen Ausmalung der einen Kuppelhälfte stellte, ist in Kürze die folgende: In der Malerei ist eine Grundbedingung, daß alles, auch das Figürliche, aus der Farbe heraus gestaltet sei. In der Natur gibt es keine Linien, sondern nur Farbe. Wenn Farbenflächen aneinanderstoßen, z. B. das blaue Firmament und das grüne Meer, dann entsteht aus der Farbe heraus von selbst die Linie. Mit dieser Kuppelmalerei ist im Besonderen das versucht, was über die künstlerische Wandbehandlung bereits angedeutet worden ist. Es soll nicht das Gefühl entstehen können, daß man durch die Kuppel abgeschlossen ist, sondern umgekehrt, die malerische Behandlung weitet die Kuppel ins Unendliche hinaus. Das Malerische muß von dem bedingt Räumlichen befreien, die Fläche der Wand muß künstlerisch überwunden werden, damit das Unendliche mit dem bedingt Räumlichen sich verbinde.

Eine unerhörte Aktivität der Farbe belebt diese Kuppel. Die majestätische Kraft des Ausdruckes erinnert in gewisser Hinsicht an die frühchristlichen Mosaiken. Was die Farbe einzeln und in ihrem Zusammenklingen mit anderen Farben formend ausspricht, wird durch eine kühne und überlegene künstlerische Leidenschaftlichkeit erreicht. Ein erhabener Farbenstrom fegt die Flächenbegrenzung hinweg. Was gestaltenhaft darin in die Erscheinung gebracht wird, ist nicht einfach vorhanden, es entsteht. Es pocht dramatische Schöpfungs-Wucht durch ihr Dasein. Dann zieht eine Mittelfigur die hinreißende Handlungskraft gleichsam auf sich zur höchsten Steigerung und lenkt sie zugleich hinein in eine unermeßliche Siegerruhe. Das Wesen dieser Mittelfigur, die auch in Holzplastik ausgeführt wird, findet weiter unten ihre Würdigung.

Die beiden einzigen künstlichen Lichtquellen befinden sich oben im Auge der beiden Kuppeln. Der starke Lichtstrom ergießt sich gleichmäßig über die Formenfülle herab. Der an sich warme Holzton erfährt dadurch eine intensive Steigerung. Die strömende Kraft dieser Formen, die lebenverbindende Entwicklung derselben offenbaren im Lichte ihre strahlende Durchgeistigung. Andererseits manifestiert sich das Material in seiner sinnlichen Gegenständlichkeit und Wesensart

dadurch, daß die künstlerisch-plastische Arbeit von Architraven, Kapitälen usw. nicht geglättet sind, sondern die Meißelführung zeigen.

Man steht in diesem Bau und ist umflutet von einer unerhörten Gestaltungsfülle. Das Auge gleitet nicht von Form zu Form, die Form ergreift das Auge und gibt es an die andere Form weiter. Das Sehen wird zur Tat. Es wird selbst zum schöpferischen Erlebnis vor diesen wandelnden Formen, es wird durchgeistigt. Im inneren Erleben wird man aus den mathematisch-errechenbaren Abmessungen herausgeführt, was man empfindet, ist ein harmonischer Zusammenschluß der einzelnen Glieder zum Ganzen, zu einer inneren Bewegtheit, die man mit pulsierendem Ein- und Ausatmen vergleichen kann. Es ist in der Tat ein Hinausgeführtwerden in die Unendlichkeit und ein Zurückkehren zu sich selbst, was sich in diesem formkünstlerischen Rhythmus vollzieht. Es ist ein innerlich-erlebbarer Wechsel von Allbewußtsein und Selbstbewußtsein, zu dem jede einzelne Form ihr stark betontes Eigenes zum Ganzen hergibt. Von jedem Punkte aus teilt sich dieses Bauerlebnis der Seele mit.

Versucht man das Dornacher Bauerlebnis, das hier nur gleichsam stammelnd nach Ausdruck ringt, auf die vom westlichen Haupteingang zum Abschluß des kleinen Kuppelraumes laufenden Symmetrie-Achse einzustellen, so wird man in ihrem inneren Abschreiten empfinden, daß auch hier an Stelle einer mathematisch-räumlichen Abmessung, ein ganz anderes Erlebnis tritt. Zu beiden Seiten schreiten die Kapitäle, Architrave, Formen, Fenster usw. vorwärts, sie entwickeln sich, wie betont wurde, so, daß eine Form aus der anderen entsteht, daß die neue Form, die alte metamorphosisch umgewandelt in ihrem Eigenleben mitenthalten ist. Das Vorwärtsschreiten wird durch die Formsprache unterstützt, es wird zur inneren Aktivität, das kein mathematisches, sondern ein Entwickelungs-Erlebnis in der Seele bewirkt. Das Abstrakte wandelt sich um in Schöpferisch-Unmittelbares. Der Mensch selber wird in seinen innersten Seelenkräften ergriffen, so ergriffen, daß er sich selbst empfindet als ein wachsendes, fortschreitendes Wesen, dessen innerste Kraft die der Umwandelung, der Entwicklung ist, des die Zeit Überwindenden. Dazu kommt, daß aus dem kleinen Kuppelraum her, dem man so entgegenschreitet, die Formentwicklung einem entgegenkommt, ihr Wesen

einem entgegenbringt, während die Schlußfuge dieses innerlichen Vorwärtsschreitens in der Richtung der Symmetrie-Achse, sowohl in malerischer, wie in plastischer Hinsicht dieses Schreiten in einem künstlerisch erlebbaren Menschheitsideal zum Abschluß bringt.

Das Verhältnis und die Beziehungen der beiden Kuppelräume zueinander wandeln sich dann im künstlerischen Erleben so um, daß sie sich innerlich vergegenständlichen zu einem faustischen Zwiegespräch der Seele: „Was bist du als Mensch und was mußt du erstreben, damit du ein menschheitliches Ziel erreichen kannst?“ Aus dem großen Kuppelraum ertönt die Frage. Der kleine Kuppelraum gibt die Antwort. Frage und Antwort aber formen sich in der ahnend verstehenden Seele.

Es gehört zum künstlerischen Schöpfungsgeheimnis dieses Baues, daß seinen Formen und Gliedern eine wesenhaft-lebendige pädagogische Kraft entströmt, die sich in der Seele sammelt. Und ein tieferes Erleben läßt ahnungsvoll diesen Bau zu einer Seelenprüfung werden, die das Urteil wandelt. Die urteilfällende Verstandes-Oberschicht zerschmilzt. Dann frägt der Mensch nicht, ob der Bau seinem menschlichen Urteil standhalten kann, sondern er wird gefragt, was er als Mensch dem Bau gegenüber bedeutet. Aber diese an den Menschen gerichtete Frage wird gestellt von einer strahlenden geistdurchdrungenen Formenfülle. Sie wird gestellt von dem als Ahnung erfaßten Ziel, zu dem die Schönheit dieses Baues den Weg weist.

Das Goetheanum in Dornach ist, wie schon bemerkt, so weit gefördert, daß im großen Kuppelraum vergangenen Herbst die Anthroposophischen Hochschulkurse stattfinden und der kleine Kuppelraum zu eurythmischen Vorführungen benutzt werden konnte. Allein sowohl innen wie außen ist noch viel Arbeit zu tun. Vor allem fehlt dem Bau noch der krönende und ihn geistig und künstlerisch zusammenfassende Abschluß in Gestalt einer 9½ Meter hohen Gruppe in Holzplastik, welche im kleinen Kuppelraum ihre Aufstellung finden wird. Diese Gruppe nimmt im Bau eine zentrale Stelle ein, ohne sich jedoch in dessen mathematischem Zentrum zu befinden. Vielmehr wird ihre Stellung am Ende der Symmetrie-Achse so orientiert sein, daß die ganze formkünstlerische Entwickelung des Baues zu dieser Gruppe hingeleitet wird. Wer den Bau durch das Hauptportal be-

tritt und damit künstlerisch in dem angeführten Sinne einen Anfang erlebt, wird in dieser Gruppe künstlerisch das Ende, den geistigen Abschluß des Baues erleben können. Der Bau ist also auch künstlerisch genommen erst fertig, wenn diese Gruppe mit ihm vereinigt ist.

Diese Gruppe befindet sich in einem speziellen großen Atelierbau zur Zeit noch in Arbeit. Sie ist nicht nur von Steiner modelliert, sondern wird auch von ihm persönlich ausgearbeitet. Dieses ist so aufzufassen, daß die plastischen Vor- und Hilfsarbeiten nach seinen Modellen in jahrelanger Arbeit unter seiner Aufsicht geleistet worden sind, und er sie von einem gewissen Stadium an übernahm und zu Ende führt.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat im Lauf der vergangenen Jahre verschiedene Male Gelegenheit gehabt, dieses gigantische Werk in seinem Fortgange zu besichtigen. Das letzte Mal sah er es vergangenen Herbst gelegentlich einer von Steiner persönlich übernommenen Führung einer ganzen Gruppe von Menschen, denen es gezeigt werden sollte. Im Zusammenhang damit traten ihm vor allem drei tiefe künstlerische Erlebnisse vor die Seele. Das eine war, als er bei einbrechender Dämmerung in Girgenti dem sogenannten Concordia-Tempel zuschritt. Aus dem schwerverhangenen Himmel zuckte ein greller Blitz. Der ganze aus goldbraunem Muschelkalk gebaute Tempel flammte für eine Sekunde auf. In blendendem Tiefgrün leuchtete daneben ein Mandelbaumwald. Majestätisch rollte ein Donner von der Tempelhöhe zur Meeresküste hinab. Der Kronide sprach hinab zu den Trümmern seiner einstigen Wohnung. Das zweite Erlebnis war vor den frühchristlichen Mosaiken in Ravenna und denen im Dom von Monreale. Die thronende Ruhe des Christus ergoß sich aus dem dämmerig-goldenen Funkeln durch die Basilika. Aus thronender Ruhe schien er aus dem bannenden Raum hinauszuwachsen in die weltformende Zeit. Das dritte Erlebnis in Florenz, als er in früher Morgenstunde in der menschenleeren Medizeerkapelle zwischen den auf den Sarkophagen ruhenden Marmorgestalten auf- und abwandelnd, abwechselnd mit dem Tag und der Nacht, mit der Morgendämmerung und dem Abend Zwiesprache hielt, und ihm das Menschenwesen in seinem Wesenskern, formge-

bannt durch den großen Michelangelo, vor die erlebende Seele trat.

Aber das tiefste und unvergeßlichste künstlerische Erlebnis seines Lebens war ihm die gigantische Holzplastik in Dornach in Zusammenhang mit der künstlerischen Persönlichkeit Rudolf Steiners. Der Verfasser glaubt daher nur in ganz persönlichem Sinne gerade von dieser das Goetheanum krönenden Arbeit Steiners sprechen zu sollen, weil ihm jede anders geartete Schilderung als nicht sachgemäß erscheinen muß. Zuvor muß er aber einiges Notwendige über diese Gruppe vorausschicken.

Die Geisteswissenschaft betrachtet den Menschen und seine Entwickelung nicht als eine isolierte, sondern eine im umfassendsten Sinne weltbildnerische Angelegenheit. Einzelnes hierüber an dieser Stelle vorzubringen, würde zu weit führen. Aber die den Dornacher Bau krönende und vollendende Gruppe ist eine künstlerische Darstellung der Menschheitsentwickelung in weltbildnerischem Sinne. Die Menschheit befindet sich in ihrer Entwickelung fortwährend zwischen zwei Extremen. Das eine Extrem ist die Gefahr, sich über den Kopf hinaus entwickeln zu wollen, dem Schwärmerischen, Phantastischen, Erdenflüchtigen zu verfallen. Das andere Extrem ist die Gefahr, dem Materialismus, der Verknöcherung, der Erdenschwere zu verfallen. Die Menschheit ist in fortwährendem Kampf zwischen diesen beiden Extremen. Eine weltbildnerische, wesenhafte Kraft ist Luzifer, der Verführer nach oben. Eine weltbildnerisch-wesenhafte Kraft ist Ahriman, der Verführer nach unten. Dem Weltbereich des Einen oder des Andern ganz verfallen müßte der Mensch, wenn nicht eine dritte weltbildnerisch-wesenhafte Kraft den versöhnenden Ausgleich schaffen würde: Der Menschheitsrepräsentant, der Christus, ist die Wesenheit, welche den Gleichgewichtszustand, das Mittlere in der Welt- und Menschheitsentwicklung bewirkt. Christus als Menschheitsrepräsentant, über Luzifer und Ahriman siegend, das ist der weltbildnerische Aufbau dieser Gruppe.

Die Christusgestalt, weit über lebensgroß, steht in der Mitte. Hocherhoben ist sein handelnder linker Arm. Abwärts gerichtet ist sein handelnder rechter Arm. Weltbildnerisch handelnd verkörpert er so die Gleichgewichtslage der Welt in sich selbst. Er flucht nicht, er segnet. Er bekämpft nicht, er liebt. Luzifer, von blendendem

Schmerz getroffen, stürzt mit zerbrochenen Flügeln in die Tiefe. Er kann die Weltenliebesmacht nicht ertragen. Er vergeht vor ihr. Ahriman, von furchtbarer Qual erfaßt, krümmt sich vor ihr zusammen. Ahriman, die Weltverknöcherung in jeder Faser verkörpernd, zwischen Felsformationen liegend, deren knochig-skelettartige Fortsetzung er gleichsam selber ist, verstrickt und gebunden in ein Netz kalter, erstarrter Sonnenstrahlen. Sein Kopf mit steil fliehender Stirn, übergroßen Ohren. Harnartiges, vorspringendes Kinn. Jede wallende, fruchtende Wölbung erstorben, kraterhaft zerklüftet. Ungeheure kalte Qual ausstoßend. Luzifer umgekehrt. Von glühendem Schmerz innerlich zerbrechend. Sein Körper organisch-physisch die tragisch endende Weltflucht in einer unerhörten Kühnheit der künstlerischen Formsprache ausdrückend, als ein Gebilde, das Kehlkopf, Ohr und Brustkorb zusammenfügt und organisch in die Flügel übergehen läßt. Der Kopf weiche, maßlos aufwallende Formen, Substanz gewordene, grenzenlose, in sich selbst ertrinkende Sehnsucht.

Man schaut auf die Ahriman-Gestalt und man wird geschüttelt von kalten, packenden Schauern. Man faßt die Luzifer-Gestalt ins Auge und man wird in heiße Nebel gehüllt. Zwischen beiden, die gigantische Gruppe im innern Schwergewicht haltend, Christus, aber nicht in thronender Ruhe, sondern vorschreitend, in strahlender Liebe handelnd. Befremdend, weil als plastische Leistung unerhört neu, mag auf den ersten Augenblick die mit formdramatischer Wucht durchgeführte Asymmetrie der rechten und linken Gesichtshälfte. Aber dieses Formgeheimnis beginnt sich ahnend zu lüften, wenn man in dieser Hinsicht die Gruppe als Ganzes im Modell in Betracht zieht, denn nur aus dem Ganzen kann die künstlerische Notwendigkeit dieser Asymmetrie empfunden werden. Wenn der Menschheitsrepräsentant durch ausgießende Liebeskraft das innere Gleichgewicht der Erden- und Menschheitsentwicklung handelnd bewirkt, dann hat er in sich selbst die versucherischen Extreme aufgenommen und mit weltbildnerischer Kraft überwunden, so daß sie sich dem künstlerisch-plastischen Formgefühl mitteilt in der durch Luzifer und Ahriman bewirkten Asymmetrie. Wille, aber weltbildnerischer Wille konzentriert sich in der Stirne. Strahlende Sanftmut ist ihm entgegengesetzt. In den erhobenen linken Arm flutet das Herz empor, der erhobene

Arm wurzelt gleichsam im Herzen, Herz und Arm sind mit einer hinreißenden plastischen Gebärde organisch verbunden. Der rechte Fuß schreitet gegen Ahriman vor, doch ist diese Bewegung zur Zeit noch nicht aus dem Material herausgeholt.

Man faßt die Einzelheiten dieser Christusgestalt ins Auge und man fühlt, daß sie mit weltbildnerischem Formgefühl behandelt sind. Man läßt die ganze Gestalt in ihrem schwebenden Gleichgewichtsverhältnis zur Gruppe auf sich wirken und man empfindet, daß hier eine künstlerische Aufgabe zur Lösung gestellt ist, die einen weltbildnerischen Stil und somit einen wahrhaft epochalen Charakter trägt.

Auch wenn der Verfasser dieses Aufsatzes niemals die fertig zusammengefügte Gruppe, die heute nur erst in einzelnen, der Vollendung entgegengehenden Teilen, als Ganzes aber nur im Modell zu sehen ist, miterleben könnte, so würden ihm die empfangenen Eindrücke unauslöschliche bleiben. Niemals im Leben wird er diese erhabene Menschheitsgestalt vergessen, vor deren strahlender Liebe ihre Weltgegner besiegt niederstürzen. Niemals dieses Antlitz, das aus weltüberwindender Kraft zur asymmetrischen Formung werden mußte, durch die im eigenen Innern für die Welt bezwungene Doppelgegnerschaft des Luzifer und Ahriman. Es gibt Erlebnisse, und wahre Kunst wandelt auf solchen Erlebnishöhen, die nicht wieder erlöschen können und der vorwärtsschauenden Seele wie eine Feuersäule vorangehen. Und ein solches Erlebnis wurde ihm die tatvolle Siegerruhe dieser Christusgestalt.

Der griechische Tempel kann auch als Ruine zum tiefen künstlerischen Erlebnis werden, aber der Gott wohnt nicht mehr darinnen. Der thronende Christus der Basilika in noch höherem Maße, aber das frühchristliche Christuserlebnis ist durch den tragischen Gang der Entwicklung mit völlig anderen Seelenschichten zugeschüttet worden. Nie wird Michelangelos Schöpfung innerlich verblassen, aber die Zeit schafft immer größere Distanzen. Gegenüber dieser Menschheitsgestalt empfindet man anders. Dieser in tatvoller Siegerruhe schreitende Christus wird niemals von der Zeit überholt werden, weil er lebend mit der Zeit gehen wird. Sein Schreiten wird so sein, daß er als Menschheitsführer den mittleren Weg weist, aus allen Gegenwarten in alle Zukünfte. Und dieses ist das tiefste künstlerische Erleb-

nis, das diese in weltbildnerischem Stil geschaffene Gestalt ausströmt.

Wenn diese Gruppe ihren Platz im Goetheanum einnehmen wird, dann wird sie den Bau in dem Sinne vollenden, daß sie ihn plastisch als Ganzes zum Ausdruck bringt. Die Gruppe wiederholt aber nicht den Bau, sie steigert seinen Wesensgehalt und faßt ihn so in dieser Gestaltung zusammen.

Durch den Dornacher neuen Baugedanken sollte ein organischer Baugedanke Verwirklichung finden, wonach künstlerisch so verfahren wird, daß in jedem einzelnen Gliede das Ganze ideell vorhanden ist. Die geistig-künstlerische Mittelpunktsgruppe bringt die Idee des ganzen Baues zur plastischen Anschauung. Die Gedanken, die Steiner 1888 in seinem Wiener Vortrag „Goethe als Vater einer neuen Ästhetik“ als ästhetische Forderung aufgestellt hat, verwirklicht er ein halbes Menschenalter später. Er schuf im Goetheanum mit der Mittelpunktsgruppe ein Kunstwerk, das seine eigene mit der Goetheschen ästhetischen Forderung zusammenklingen läßt. Er schuf im wahrsten Sinne des Wortes ein goetheanisches Kunstwerk, das hinauferhoben ist zur künstlerischen Schau eines künftigen werdenden Zeitalters.

Zum tiefsten Erlebnis muß demjenigen die künstlerische Persönlichkeit Steiners werden, der empfunden hat, wie die Dornacher Kunst dauernde Spuren in der Seele zurückläßt, Lebensspuren von vorwärtstragender Kraft. Und eigentümlich antwortet dieses Erlebnis in der Erinnerung. Wenn man den Bau als solchen zum innern gestaltenden Erlebnis zu bringen sucht, dann ist es, als ob dessen Schöpfer völlig hinter ihm verschwinden würde. Der Bau läßt, wenn man in solchem Erleben drinnensteht, keinen Gedanken an dessen Schöpfer aufkommen. Umgekehrt ist es bei der Gruppe. Man kann sie von der künstlerischen Persönlichkeit Steiners im Erleben nicht trennen. Gleichzeitig und tief ergreifen sie die Seele. Man erlebt die Gruppe künstlerisch in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem Schöpfer. Man mag dies für ein nicht hierhergehörendes persönliches Bekenntnis halten, der Verfasser bringt es aber vor, weil es für ihn ein künstlerisches, nicht ein persönliches Erlebnis war. Ihm ist der Besuch in diesem Atelier in diesem doppelten Sinne ein künstlerisches Ereignis von Lebensbedeutung gewesen. Ungefähr 30 Menschen, den verschiedensten Nationalitäten angehörend, hatten sich im

Atelierraum versammelt. Steiner im schlichten weißen Bildhauerkittel sprach einiges über die Gruppe. Außer den einzelnen Teilen der Gruppe befanden sich noch eine Anzahl Modelle und Vorarbeiten im Atelier, Zeugnisse eines jahrelangen Ringens nach endgültiger Gestaltung. Alle diese Arbeiten einem Leben abgerungen, das neben der ungeheuren Arbeitslast, die der Bau mit sich bringt, eine unerhörte Fülle von wissenschaftlicher, schriftstellerischer, sozialer und Vortragstätigkeit in sich schließt. Was er als Künstler sprach, war bis in jedes Wort hinein markant und geistdurchformt, aber von einer Einfachheit, hinter der alles Persönliche zurücktrat. Mitten im Anblick dieser Werke erhielten seine Worte eine tief ergreifende Resonanz. Schlichter und anspruchsloser kann man kaum einen Künstler über seine Schöpfung sprechen hören. Aber das Werk gab diesen Worten einen unauslöschlich haftenden Hintergrund. Er zeigte das Modell des Ahriman-Kopfes mit seiner bis in die letzten Konsequenzen durchgeführten Verknöcherung; furchtbarste, konzentrierte Erdenqual verkörpernd. Er wies darauf hin, daß er mit der Gestalt des Menschheitsrepräsentanten versucht habe, die verkörperte Liebe darzustellen, aber nicht nur antlitzhaft, sondern so, daß sie sich in der ganzen Gestalt einen Ausdruck derselben schaffe. Was er geformt habe mit dieser Gestalt, sei nach seiner Überzeugung ein wirkliches Bild desjenigen, der in Palästina zum Beginn unserer Zeitrechnung als die Christus-Jesus-Gestalt wandelte, ein einziges Mal innerhalb der Menschheitsentwicklung wandelte als die verkörperte Alliebe, als Menschheitsrepräsentant.

Wenn diese Holzgruppe an dem für sie bestimmten Platze stehen wird, dann wird ihr weltbildnerischer Stil im Zusammenhang mit dem ganzen Bau unmittelbar sprechen können und all jenen Menschen zum lebenformenden Erlebnis sich gestalten, welche als Wachende die Morgenröte einer neuen Kunst kommen sehen.

Zu der Morgenröte einer neuen Kunst, welche durch das künstlerische Schaffen Rudolf Steiners heraufzieht, gehören vor allem noch zwei Schöpfungen, welche auf ihrem Gebiete dieselben Züge weltbildnerischen Stiles tragen wie das Goetheanum in Dornach: Die von Steiner geschaffene Raumbewegungskunst (Eurythmie) und auf dem Gebiet der dramatischen Kunst die vier großen Mysterien-

dramen „Die Pforte der Einweihung“, „Die Prüfung der Seele“, „Der Hüter der Schwelle“ und „Der Seelen Erwachen“.

Die Schaffung der eurythmischen Kunst ist aus dem Bestreben hervorgegangen, an die Stelle der bisherigen Tanzkunst und des unbeseelten mechanischen Turnens eine Bewegungskunst zu setzen, durch die das ganze Menschenwesen sich durch beseelte Bewegung künstlerisch zum Ausdruck bringen kann. Verbunden mit der Rezitationskunst, wird in der eurythmischen Kunst das gesprochene Wort in gesetzmäßig verlaufenden Bewegungen so verkörpert, daß in jeder einzelnen Bewegung das ganze Menschenwesen leben kann. Was in den Bewegungstendenzen der Sprachwerkzeuge liegt, wird auf den ganzen Körper übertragen. Bei der eurythmischen Kunst handelt es sich also nicht darum, bloße Empfindungen der Seele durch Bewegungen auszudrücken, sondern wie im gesprochenen Wort oder im Musikalischen die Aufeinanderfolge der Laute eine streng gesetzmäßige ist, so sind auch die eurythmischen Bewegungen streng gesetzmäßige. Die Eurythmie beruht auf einer tiefen und umfassenden geistgemäßen Kenntnis des Menschenwesens, vor allem des Organisch-Entwicklungsmäßigen im Leben. Auch diese Kunst ist auf ihrem Gebiet goetheanisch zu nennen, wie die Baukunst des Goetheanums. Wie der Dornacher Baugedanke ein organischer Baugedanke ist, so ist die Eurythmie eine organische Bewegungskunst. Die moderne künstlerische Tanzkunst und das seelenlose mechanische Turnen bewegen sich in einander entgegengesetzten extremen Richtungen, sie sind Abweichungen von dem, was für die menschliche Wesensnatur entwicklungsgemäß ist in künstlerisch-seelenbildender wie in organisch-bildender Beziehung. Die von Steiner vor etwa einem Dezennium geschaffene und seither ungeahnt entwickelte eurythmische Kunst bewegt sich in einer mittleren Richtung. Sie spezialisiert den Menschen nicht in der Richtung eines Extrems. Sie individualisiert ihn am Bewegt-Gesetzmäßigen, das seiner ganzen wahren Wesensnatur entspricht. Der Stil der eurythmischen Kunst beruht darin, daß sie aus den Wesenstiefen der Menschennatur heraufgeholt, im Bewegungsmäßigen die organische, wie die geistig-seelische Verbindung des Menschen mit dem ganzen All künstlerisch wieder herstellt. Hier ist der Gleichgewichtsinn zum Organ gemacht, wodurch eine Vereinigung

mit dem geistigen Urbild der Tanzkunst vollzogen werden kann, gemäß der Darstellung an einer früheren Stelle dieses Aufsatzes, wo von Steiners Schrift „Das Wesen der Künste" gesprochen wurde.

Im künstlerischen Ringen entscheidet vor allem die Praxis, die Erfahrung, das Erleben. Ganz abgesehen davon, daß in Dornach selber die Kunst der Rezitation und die eurythmische Kunst bereits eine hohe Stufe ihrer Entwicklung erreicht haben, ist sie an der Freien Waldorfschule in Stuttgart als obligatorisches Fach an die Stelle des Turnens gesetzt worden. Wer jemals Gelegenheit gehabt, die Kinder in der Ausübung der eurythmischen Kunst zu beobachten, wird nicht mehr in Zweifel sein können über ihre künstlerisch-erzieherische Tragweite. Gerade bei den Kindern wird es zum stärksten Erlebnis, daß die Eurythmie aus den Wachstumskräften hervorgeholt ist, welche in ihr eine schöpferische Fortsetzung, einen künstlerisch willensmäßigen Ausdruck erlangen. Nicht nur entwickeln die Kinder, dadurch, daß sie ihr ganzes Wesen künstlerisch bewegungsmäßig formen können, ein lebendiges Gefühl für das Menschenwesen als solches, sie entwickeln auf der jeweiligen Altersstufe das Persönlich-Freiheitliche in harmonischer Übereinstimmung mit dem lebendigen Gefühl geistiger Zusammengehörigkeit. Es knospet die kindliche Wesensnatur in zarter Vergeistigung in den eurythmischen Bewegungen und läßt den Körper niemals zu der Monotonie erstarren, welche bei den Kindern einzutreten pflegt, wenn ihr Seelisch-Geistiges nicht in eine künstlerisch pädagogische Verbindung mit dem Körperlichen gebracht wird. Wer dieses durchschaut, dem wird nicht nur die pädagogische, sondern auch die eminent hygienische Bedeutung der Eurythmie zur unmittelbaren Überzeugung werden.

Die vier bereits genannten, von Steiner geschaffenen Mysteriendramen, zeigen die künstlerisch-stilbildende Gestaltungskraft der Geisteswissenschaft auf dem Felde der dramatischen Kunst. Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, diese Dramen so eingehend zu behandeln, daß ihr dramatisch-künstlerischer Kern, der Handlungsablauf, die sprachschöpferische Kraft, die pädagogische Wirkung, welche für den modernen Menschen in zeit- und geistgemäßer Weise das wieder gestaltungskräftig aufleben läßt, was im antiken Drama die Katharsis bedeutet hat, hervortreten könnte. Diese Schöpfungen be-

anspruchen eine gesonderte umfassende Behandlung, da sie vor allem durch die Art und Weise, wie der Mensch zum dramatischen Gegenstand gemacht wird, völlig neue und vor allem universelle Horizonte eröffnen. Hier kann nur im Zusammenhang mit dem Goetheanum auf den weltbildnerischen Stil dieser Dramen skizzenhaft hingewiesen werden.

Diese Dramen lassen im Bewußtsein des modernen Menschen aufleuchten, was einst im Ur-Drama der Mysterien gelebt hat. Im Ur-Drama fand nicht das Leben des Menschen von außen her eine Darstellung, sondern das Menschenleben im Zusammenhang mit dem Welterleben. Der grandiose Welthintergrund, aus dem heraus Weltgeschehen und Menschengeschehen dramatisch ineinander verflochten, sich zur künstlerischen Gestaltung formten, verdunkelte im Zeitenlaufe und löschte schließlich ganz aus. In den Dramen Steiners strahlt er wieder auf und mit ihm die geistentbindende Kraft der Katharsis. Goethe gab seinem faustischen Streben einen gewaltigen Hintergrund, er faßte es in eine einzige Gestalt, den „Faust" zusammen. In Steiners Dramen arbeiten sich eine ganze Anzahl individuell gänzlich verschiedener Gestalten faustisch vorwärts. Wie Geisteswissenschaft menschliche Seelen in schicksalmäßigem Ringen hinanführt zur Weltvertiefung und Weltumfassung, wie sie hinaufführt zum wirklichen Geisterleben, zur Geistesschau, das ist in diesem Drama in einer Gruppe innerlich verbundener Menschen aus dem vollen Erleben heraus dargestellt. Man kann aus der Anlage, welche sich aus der an den dramatischen Vorgängen beteiligten Personen ergibt, erkennen, daß in diesen Vorgängen eine Gesetzlichkeit waltet, die nicht schematisch, sondern eine lebensgemäß-organische ist. In vier Gruppen, zu denen je drei Personen gehören, gliedern sich die an den dramatischen Vorgängen beteiligten Personen zu einem Gestalten-Chor. In die Träger des geistigen Elementes, in die Träger des Elementes der Hingabe, in die Träger des Willens-Elementes und in die Träger des seelischen Elementes. Jede dieser handelnden Personen ist schicksalsmäßig hineinverwoben in das Geschehen des Ganzen. Das Geschehen des Ganzen findet in jeder einzelnen Gestalt eine individuelle Verkörperung. Wie ein Ur-Geheimnis webt dieses Verbindende als Lebenssubstanz im Blute der Beteiligten.

Keine der handelnden Personen steht in einer in sich abgeschlossenen Existenz da. Jede ist der Exponent eines Weltgeschehens und hat als solche einen gewaltigen geistigen Hintergrund. Wie im Goetheanum die Wand künstlerisch überwunden ist und das Erleben in die Unendlichkeit hinausgeführt wird, so sind bei den Menschen dieser Dramen die Grenzen von Geburt und Tod überwunden. Hier wird zum Ur-Phänomen des Dramatischen vorgedrungen, zum menschlichen Wesenskern, der seine Ewigkeitsnatur enthüllend, durch wiederholte Erdenleben sich fortentwickelnd, in wahrem dramatischen Sinne in das Weltgeschehen als Mithandelnder, als Gestaltender hineinverwoben ist.

Die Dramen folgen, das geht auch aus den Titeln hervor, so aufeinander, daß das Spätere sich seelenorganisch aus dem Früheren heraus entwickelt und jedes folgende Drama eine höhere Stufe der Seelenentwicklung für den ganzen Gestaltenchor darstellt.

Diese wenigen Andeutungen wollen nur ein Hinweis sein auf den weltbildnerischen Stil dieser Dramen. Sie werden wie alle großen, die Zeit überragenden Schöpfungen einst entdeckt werden. Man wird die seelenformende Kraft, welche von ihnen ausströmt, erleben als die Katharsis des modernen Menschen und damit wird auch die dramatische Kunst ihrem eigentlichen Urelement auf einer höheren Stufe zurückgegeben. Die schaffenden Wesensmächte der Welt sprechen sich durch diese Dramen im tatwirkenden, im wahren dramatischen Sinn durch den Menschen aus. Der Mensch als weltbildnerisches Wesen wird künstlerisch-dramatisch als der Knotenpunkt der Welt und ihrer Entwicklung empfunden und erlebt.

Damit gelangen diese Ausführungen in gewissem Sinne an ihren Ausgangspunkt zurück. Das Goetheanum entstand aus künstlerischen Notwendigkeiten. Die Mysteriendramen erforderten einen eigenen Bau als künstlerisches Sprachorgan. Wenn diese Dramen im Goetheanum zur Aufführung gelangen, dann werden in wahrhaft weltbildnerischem Sinne die Formen des Baues zusammenstimmen mit dem, was in ihm gewollt und gewirkt wird. Im Goetheanum, das diesen Namen als mitteleuropäisches Geistesmanifest trägt, werden Kunst, Wissenschaft und religiöses Erleben wiederum zusammenströmen durch die epochale Tat Rudolf Steiners.

Rudolf Steiner und die Pädagogik

von

Michael Bauer

Alle Pädagogik hat die Aufgabe, sich bewußt in die Menschheitsentwicklung hineinzustellen.
Rudolf Steiner

Wenn man versucht sich Rechenschaft zu geben von den Bemühungen um Erziehungsfragen und Erziehungswesen der letzten Jahrhunderte, so kommt man an eine recht merkwürdige Tatsache. Man sieht auf der einen Seite eine lange Reihe ansehnlicher Denker, welche eifrig Plan über Plan bereiten, nach denen der heranwachsende Mensch seiner göttlich begabten Seele angemessen erzogen werden soll; und man sieht auf der andern Seite aus mittelalterlichen Klosterschulen, wie sie einst zur Heranzucht der Geistlichen gegründet waren, allmählich einen vielgestaltigen, weitgreifenden Schulbetrieb entstehen, dem sich kein Kind mehr entziehen darf, der aber von all den schönen Plänen der Denker wenig oder keine Notiz zu nehmen scheint. Natürlich ist es nicht schwer, Namen wie Pestalozzi oder Herbart einzuwenden, um an den Einfluß zu erinnern, den die Gedanken solcher Männer auf die Schulpraktik gehabt haben. Aber es ist doch noch viel leichter zu beweisen, daß die beiden Entwicklungsreihen, die der pädagogischen Denker und die der allmählichen Gestaltung der Schulen, nirgends ernstlich und auch nur ungefähr zur Entsprechung und Deckung gelangen. Die gelegentlichen Berührungen haben niemals bis an die Wurzel des landläufigen Schulbetriebs gereicht. Man mache sich nur einmal klar, was ein Satz in Friedrich Paulsens Buch „Das deutsche Bildungswesen" besagen will: „Für die geschichtliche Entwicklung ist der herrschende Gesichtspunkt der: daß das Bildungswesen keine Eigenbewegung hat sondern von dem großen Gang der allgemeinen Kulturbewegung bestimmt wird." Das heißt doch

nicht bloß, daß die Schulen ihre Lehrinhalte den jeweils objektiv vorhandenen Kulturgütern entnehmen müssen — das wäre eine Selbstverständlichkeit — sondern daß sie ihre innere Haltung nicht den Pädagogen, vielmehr außerpädagogischen Ursachen zu verdanken haben. Die alten Sprachen fanden bei Luther Gnade „um des Evangelii willen“; die Ritterakademien des 17., 18. Jahrhunderts treiben Französisch und Geographie höfischen Gepflogenheiten zudienst; die Landkinder dürfen nur das Allernötigste lernen, „sonst laufen sie in die Städte und wollen Sekretärs und so was werden“ (Friedrich der Große). Wer etwa geneigt wäre zu glauben, im Verlauf des 19. Jahrhunderts sei das alles durchaus anders geworden, der braucht sich nur die Geburtsbriefe der Unterrichtsfächer anzusehen, die den heute bestehenden Schulen wesentlich sind. Die Pädagogen haben da am wenigsten Pate gestanden.

Und die Schulen wollen denn auch heute noch zuerst ihren Stoff an das Kind heranbringen. Warum schätzt man die Mittelschullehrer höher ein als die Lehrer der Grundschulen? Warum duldet man, daß viele Lehrer, statt mit den Schülern aufzusteigen, immer an der gleichen Klasse unterrichten? Wegen des Lehrstoffs. Schleiermacher erstrebt für den Zögling die individuelle Ausbildung und die Hineinbildung in die sittlichen Gemeinschaften; Herbart Charakterstärke der Sittlichkeit. Fichte definiert Erziehung als die Aufforderung zur freien Selbständigkeit; Hegel als die Hilfeleistung zu einer zweiten geistigen Geburt. Sind unsere Schulen irgendwie annähernd der Ausdruck solcher Richtgedanken? Es ist wahr, es herrscht ungeheure Betriebsamkeit im Schullande. Aber Betriebsamkeit ist noch nicht Pädagogik, so wenig der industrielle Hochgang unserer Vorkriegszeit schon Kultur gewesen ist. Auch die ungezählten, einander verdrängenden Patentvorschläge, durch welche bald dieses bald jenes Fach bequemer und rascher erledigt werden soll, sind keine Pädagogik. Das kommt und geht in den Schulen wie die vielen neuen Heilmittel in der Medizin und verrät damit nur, daß an dem großen, klaffenden Widerspruch zwischen einer hochgesinnten pädagogischen Theorie und einer handwerkisch ausgeübten Praxis nicht gerüttelt ist.

Ob man vielleicht nicht genügend um diesen Widerspruch weiß?

— Allerdings weiß man um ihn. Kein gewissenhafter Lehrer, der ihn nicht wenigstens fühlt. In der Pein der Unerfüllbarkeit seiner Berufsaufgabe. In den Zweifeln an sich selbst und seinem Talent zum Erzieher. — Aber warum behebt man ihn nicht? — Hundertfach hat man's versucht. Wenn alle Pflichttreue und aller Eifer das Gefühl des Ungenügens der Schularbeit nicht beseitigen konnten, mußte so mancher dahin getrieben werden von allen Verbesserungen im Kleinen abzusehen, um einmal die Schule im Ganzen, von Grund aus, in ihrem eigentlichen Wesen in Frage zu stellen. Wieviele Schulreformen hat nicht Deutschland allein schon gesehen! Wieviele Anläufe zu gründlichen Änderungen habe ich selber nicht schon in den drei Jahrzehnten, die ich dem Schulleben zugehöre, erlebt! Ich sah die Landerziehungsheime mit wirklicher Gläubigkeit begründen. Ich sah die Kunst mit Leidenschaft für die Schule angefordert. Augenblicklich lautet das Schlagwort Arbeitsschule. Immer wieder sollen endlich auch das Herz und die Sinne und die Hand und der Wille zu ihrem Rechte gelangen. Die Entmutigung, die den Reformern aus ihren Versuchen entsprungen ist, wird sich nicht nachrechnen lassen. Mancher hat sich vielleicht heimlich zur Meinung Schopenhauers von der Unerziehlichkeit des Charakters bekehrt. Und mancher hat doch wenigstens an der Schul- und Massenerziehung verzweifelt, als ob sich nur die Einzelnen, durch die allgegenwärtigen Hofmeister, nach dem boshaften Wort Basedows also „nur die Reichen für viel Geld zu Menschen bilden“ ließen. Aus eigener bitterer Erfahrung und aus vertrauter Zwiesprache mit vielen Lehrern weiß ich, daß keine der bisherigen Reformen die Erfüllung der in sie gesetzten Hoffnungen gebracht hat. Der Grund, warum sie scheiterten, blieb mir lange verborgen. Heute sehe ich ihn.

Es kann niemand seine Gedanken ausdrücken in einer Sprache, von der er nur Wörterbuch, nicht aber Wortbiegung und Satzbildung kennt. Und niemand kann die pädagogische Wissenschaft umsetzen in pädagogisches Können, pädagogische Kunst, dem es an zureichender Erkenntnis des Menschen, an einer wirklichen Anthropologie gebricht. Diese zureichende Anthropologie hat es aber bis jetzt nicht gegeben.

Unser Zeitalter ist mit Recht stolz auf seine Naturwissenschaft. Im Rahmen dieser Naturwissenschaft hat man natürlich auch den Menschen studiert. In jeder naturwissenschaftlichen Hinsicht. Ehrfurchtgebietende Arbeit steckt in Werken wie Gegenbaurs Vergleichende Anatomie. Glücklichste Erfindung in der viel angefochtenen und dennoch äußerst fruchtbaren Anthropogenie Haeckels. Aber sprechen solche Bücher wirklich vom Menschen? Betrachten sie ihn nicht vielmehr nur zoologisch? „Inwiefern ist der Mensch Tier? das fragen wir heute in allen Formen. Und dadurch ist uns die Frage abhanden gekommen: Inwiefern ist der Mensch im wahren Sinn des Wortes Mensch?" (Steiner, Stuttg. Vortr.: Die Erziehung und der Unterricht gegenüber der Weltlage der Gegenwart). Man hat auch die Sitten und Gebräuche aller Völker der Erde gesammelt. Selbstverständlich, man sammelt ja doch auch Mineralien und Käfer. Man hat eine Anthropologie dem Namen nach. Nicht im Sinn des griechischen Wortstammes. Und nicht im Sinn der inneren Bedürfnisse unserer Zeit und im besonderen der Pädagogik.

Freilich, ein Elementarstes dessen, was auf den Lehrerbildungsanstalten gelernt wurde, war der Satz, daß zur zielzeigenden Ethik als zweite der pädagogischen Grundwissenschaften hinzukommen müsse die wegweisende Psychologie. Hier war also doch das den Lehrern unentbehrliche Stück Anthropologie bezeichnet, nicht wahr? Leider bedeutete aber auch diese Psychologie nur einiges Material zu einer Anthropologie und nicht mehr. Einiges recht unbedeutendes Material sogar. In diesen braun oder grau gebundenen Psychologiebüchern hatte das Wort Seele ja keineswegs den Sinn, den der ungelehrte schlichte „Mensch" damit verbindet. Auch nicht einen reicheren, wie man von einer eindringlichen Forschung wohl erwarten möchte, sondern einen viel ärmeren. Beim Studium dieser Bücher merkte man mit Verwunderung, daß Fr. A. Lange seinen Ausdruck „Psychologie ohne Seele" garnicht als Witz geprägt hatte und daß man auch hier nicht eigentlich ein Wissen vom Menschen, sondern Naturgesetze suchte. Wobei man völlig verkannte, daß solche Gesetze den Menschen nicht enthüllen, sondern verbergen müßten. Glaubte man wirklich, daß die Kenntnis solcher Psychologie für den Verkehr von Mensch zu Mensch — „und im

Grunde genommen ist alles Unterrichten und Erziehen ja nur ein Spezialfall des menschlichen Verkehrs“ (Steiner, Päd. Kurs Basel) — eine Hilfe bedeuten konnte?

Unsere Zeit ahnt garnicht, bis zu welchem Grad sie abstrakt geworden ist. Sie glaubt wunderbar im Konkreten zu stehen, wenn sie physiologische oder gar experimentelle Psychologie treibt, und kommt doch nicht über die kümmerlichsten Abstraktionen hinaus, weil sie außerstande ist, die Resultate dieser naturwissenschaftlichen Disziplinen nur im geringsten zusammenzuschauen mit dem Ganzen, mit dem lebendigen Menschen. Sie scheut und verfehmt die gedanklich-begriffliche Abstraktion. Aber ein Baumstamm oder das Nervensystem ist nicht minder eine Abstraktion wie ein lebloser Begriff. Goethes Geisteshaltung hätte, wie für viele andere Gebiete, auch für das der Psychologie vorbildlich bleiben müssen. Der Weg, auf dem Goethe die Urpflanze fand, hätte sich recht wohl auch für die Erforschung des Menschen gebrauchen lassen. Dann wären wir früher zu einer brauchbaren Anthropologie gekommen. Dann wäre uns das Spezialistentum gewiß nicht erspart geblieben, aber es hätte seine Verbindung mit dem lebendigen Ganzen bewahrt. Dann wäre auch die Psychologie, der doch wahrlich eine geistige Anschauung auf jedem Schritt ihrer Forschung nahe gelegt ist, für die es doch besonders gilt, Lebendiges zu begreifen, nicht immer wieder in mechanistisch-materialistische Vorstellungsgleise ausgeglitten. Dann wäre aber auch die Kluft zwischen den wahren Grundsätzen der großen Pädagogen und den Schulgepflogenheiten nicht so lange unüberbrückt geblieben. Daß alle Schulreformen bisher weit hinter ihren Erwartungen zurück bleiben mußten, daß immer wieder von neuem in schon versuchter oder neu ausgedachter Weise die Schulnot behoben werden wollte und doch alle aufgewandte Mühe immer wieder vergeblich war — das lag an dem Charakter unserer Psychologie, das lag am Fehlen einer wirklichen Anthropologie. Solange mußten alle Schulreformen zum Scheitern verurteilt sein, bis diese wirkliche Anthropologie aus wahrhaft Goethescher Geistesart heraus geschaffen war. Und darin gerade besteht die für die Pädagogik unabschätzbar große Bedeutung der geisteswissenschaftlichen Lebensarbeit Rudolf Steiners.

Steiner ist in jungen Jahren Hauslehrer in Wien gewesen. Neben drei normal veranlagten Knaben hatte er einen vierten Jungen zu erziehen, der geistig so weit zurückgeblieben war, daß er, obwohl bereits im elften Jahre stehend, noch keinerlei Schulkenntnisse besaß. Zu der Zeit, als Steiner die Erziehung übernahm, weigerte sich der Junge außerdem seit Wochen schon — man hatte ihn des Lügens verdächtigt — in krankhafter Starrsinnigkeit noch irgend ein Wort zu sprechen. Es ist Steiner gelungen, nicht nur das Kind aufzuwecken, sondern in wenigen Jahren so weit zu fördern, daß es alles Versäumte nachholte. Aus diesem merkwürdigen Erziehungserfolg könnte man schließen, daß Steiner den wenigen geborenen Erziehern zuzurechnen sei. Das wäre dann interessant, aber ohne Bedeutung für die Pädagogik. Ein anderes als bloß selber erziehen ist es, solche Anleitung und Wegweisung den vielen zu geben, daß sie aus Schulhaltern ebenfalls zu wirklichen Erziehern werden können. Die Geisteswissenschaft Steiners wird dazu imstande sein.

Geisteswissenschaft ist natürlich mehr als bloße Anthropologie. Sie ist in ihren Konsequenzen so umfassend, daß jedes Stück Weltbetrachtung, ja jegliches Lebensteilgebiet durch sie befruchtet wird. Aber weil sie in gewissem Sinn der Gegenpol der materialistisch orientierten Naturwissenschaft ist, so verkehrt sich durch sie gleichsam der Weltanschauungsblick. Sie muß dem Subtileren den Lebensprimat zuerkennen. Sie muß den Stein von der Welle, die Welle vom Wind, den Wind von der Wärme und so tief tiefer hinein schließlich den ganzen Weltenbau — nach dem schönen Wort des Aristoteles — durch das Göttliche wie den Liebenden durch das Geliebte bewegen lassen. Und gerade dadurch rückt der Mensch bei einer Überschau der Dinge ganz anders in den Mittelpunkt der Erklärung und des Verstehens. Heute möchte man den Geist aus der Materie, den Menschen aus dem Tier, das Seelenleben des Menschen aus dem Seelenleben des Affen begreiflich machen. Man wird das alles, will man wirklich zu Rande kommen, in der Tat umkehren müssen. Als eine Welterklärung von innen heraus, als eine Erklärung der Natur vom Menschen her kann man die Geisteswissenschaft Steiners ansprechen. Und deshalb gerade ist sie in der Lage, lebendige Menschenkunde, wirkliche Anthropologie zu

begründen. Und deshalb gerade vermag sie auch die Wege zu weisen, auf denen die in stiller Innerlichkeit intuitiv erfaßten Grundsätze einer hohen pädagogischen Theorie in das Tagewerk der Schulen wirklich herabgetragen werden können.

Die erste die Pädagogik unmittelbar angehende Schrift Steiners trägt den Titel: Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. Die Bedeutsamkeit dieser Schrift liegt vor allem darin, daß zum ersten Male die seelisch-geistige und leiblich-körperliche Entwicklung des Kindes in ihrem großen geschlossenen Zug beschrieben wird.

Jeder Lehrer kennt die alte Forderung: Unterrichte naturgemäß, kindgemäß! Aber er kann dieser Forderung nicht Folge leisten, solange er im Unklaren über die allmähliche Entfaltung der kindlichen Natur, der kindlichen Seele belassen ist. An dieser Unklarheit kranken — die seit Preyer mächtig einsetzende Kinderforschung hat daran nichts Entscheidendes geändert — nicht mehr und nicht weniger als restlos alle bisherigen Lehrpläne. Schon für Pestalozzi ruhte die Kunst des Unterrichts „wesentlich auf der Verhältnismäßigkeit und Harmonie der dem Kind einzuprägenden Eindrücke mit dem bestimmten Grad seiner entwickelten Kraft". Es gab für ihn „notwendig in den Eindrücken, die dem Kinde durch den Unterricht beigebracht werden müssen, eine Reihenfolge, deren Anfang und Fortschritt mit dem Anfang und Fortschritt der zu entwickelnden Kräfte des Kindes genau Schritt halten soll". Aber Pestalozzi und viele andere nach ihm haben diese Verhältnismäßigkeit vergebens angestrebt und diese Reihenfolge vergeblich gesucht. Wenn man etwa die Forderung des naturgemäßen Unterrichts durch die Regel „Vom Leichteren zum Schwereren" ergänzt glauben mochte, so war das wohl eine Anleitung zum Probieren, aber kein Wissen. Das Prinzip der konzentrischen Kreise, wonach derselbe Stoff während der Schulzeit mehrfach und jedesmal mit gesteigerten Ansprüchen durchlaufen wird, ist eine Verweisung auf ebensolches Tasten. Geistvoller und eindringlicher ist gewiß die Theorie der kulturhistorischen Stufen, an die der Name Ziller vor allem geknüpft ist. Aber wenn man auch die Stillosigkeit übersehen wollte,

auf das Zeitalter der Märchen den Robinson, dieses Verstandesabenteuer des 18. Jahrhunderts, folgen zu lassen, so muß doch bei jedem Unvoreingenommenen die Meinung große Verwunderung erregen, daß die angebliche kindliche Wiederholung der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit wie in einer Art pädagogischer prästabilierter Harmonie ausgerechnet in die sieben oder acht Jahre der Volksschulzeit fallen soll. (Den Irrtum aufzuzeigen, welcher der Parallelsetzung kindlicher und menschheitlicher Seelenentwicklung überhaupt zugrunde liegt, ist hier nicht der Ort — gegen die Anwendung des Haeckelschen Biogenetischen Gesetzes auf die embryonale Entwicklung des Menschen ist damit jedoch nichts gesagt). Gerade die Kulturstufentheorie, die ja in in der Hauptsache für die Seminarschulen der Universität Jena und wohl auch für manchen der dort gebildeten Lehrer heute noch auch praktische Geltung besitzt, ist ein direkter Beleg für die allgemeine psychologische Unsicherheit und Unwissenheit in Bezug auf die allmähliche Entfaltung des kindlichen Wesens. Steiners erwähnte Schrift wird diese Unsicherheit endlich beseitigen. Denn niemand, der dem darin gezeichneten Gang der Kindesentwicklung mit innerer Anteilnahme nachgeht, wird sich der Wahrheit der Entfaltungsstufen des werdenden Menschen, wie Steiner sie darstellt, entziehen können.

Drei solcher Stufen in der Entwicklung des zu seiner Mündigkeit heranwachsenden Menschen unterscheidet Steiner. In dreifach verschiedener Art sucht der werdende Mensch sein Verhältnis zur Welt zu gewinnen: Durch Nachahmung, durch Nachfolge, durch eigenes Urteil.

Daß die Nachahmung in der ersten Kindheit eine große Rolle spielt, ist eine Binsenwahrheit. Ihre ganze Reichweite und ihren Ursprung aufzuzeigen, war der Geisteswissenschaft vorbehalten. Auffälligste, nicht wichtigste Äußerungen der Nachahmung sind es, wenn das Kind unter den Tisch kriecht und bellt oder wenn es die Brille der Großmutter aufsetzt und ins Buch guckt. Auf eine viel heimlichere und innigere Weise vollziehen sich unter der Nachahmung ungleich wichtigere Dinge. Wie wir, wenn wir in einen gothischen Dom oder in einen schönen Hochwald eintreten, etwas wie ein Aufgerichtetwerden erfahren, so wird das kleine Kind durch

alles, was es in seiner Umgebung wahrnimmt, bis ins Innere, bis ins Organische bewegt. Es würde nie sprechen lernen, wenn nicht längst, ehe es selbst die ersten Sprechversuche macht, bei dem, was ihm die Mutter vorplauscht, seine Sprachwerkzeuge leise mitschwängen. Der Erwachsene lernt einfach gewisse schwierige Laute einer fremden Sprache, zum Beispiel des Russischen, deshalb nicht mehr richtig, weil er nicht mehr zuhören kann wie das Kind. Man kann das nachahmende Verhältnis des Kindes zur Umgebung garnicht folgenschwer genug denken. Nicht bloß die Laute ergreifen das Kind. Der Zorn, der aus einer Rede klingt, die Güte, welche die Worte fügt, disponieren das zuhörende Kind geradezu für die Zukunft zu Zorn und Güte. Die intimste intellektuelle und moralische Struktur des kindlichen Organismus wird auf dieser Stufe den Vorgängen in der Umgebung entsprechend umgebildet. Das Kind dieses Alters ist eine solche Ganzheit, daß das Vertrauen, mit dem es ins Leben blickt, und die Kräfte, die an seinem Leibe bauen, völlig als Einheit wirken. Die vertrauenden Bildekräfte werden auf dem Umweg über die Sinne zur heimlichen und offenen Nachahmung aufgerufen und verwandeln, weil es *Bildekräfte* sind, nachahmend die innere Gestalt des Kindes selber.

Wie ein sichtbarer Abschluß dieser unsichtbaren und instinktiven Organgestaltung erscheint um das sechste, siebente Lebensjahr das Abstoßen des Milchgebisses und das Hervorbrechen der bleibenden Zähne. Von diesem Zeitpunkt ab wird die Nachahmung langsam abgelöst von der Nachfolge. Bis zum neunten Jahr ungefähr dauert dieser Ablösungsprozeß. Dann tritt die Nachfolge rein hervor. Hebbel erzählt aus dieser Altersstufe, wie er im Bette liegend die in der Klippschule gelernten Zeilen „die güldnen Sternlein prangen am blauen Himmelssaal“ wiederholt vor sich her sagte und wie er plötzlich unter starken Glücksgefühlen die Schönheit dieser Verse empfand. Man halte zusammen das Bild eines Wiegenkindes, das wie verzaubert in die Lichtflamme starrt, oder das Bild eines Vier- bis Fünfjährigen, wie es mit großen Augen jede Miene und Geste des neuen Spielgefährten einsaugt, mit dem kleinen nur wenige Jahre älteren Hebbel, der im Finstern im Bette liegend froh *ein innerlich Vorgestelltes* betrachtet. Dort das Kind ganz

sinnliche Gegenwart, das Vorstellen wie an die Umwelt verhaftet. Hier ein Bewußtseinsinhalt von der äußeren Welt abgelöst, aus dem Innern aufsteigend, mit freier und eigener Beweglichkeit gegenüber den Geschehnissen der Umwelt. Die Kräfte, die vor dem siebenten Jahr organgestaltend gewirkt haben, gestalten jetzt im Seelischen. Vorstellungen, die vorher entstanden und zerrannen, werden jetzt zu dauernden Erinnerungen umgebildet. Nur an ganz wenige besondere Erlebnisse vor dem Zahnwechsel können wir uns erinnern. Ungewöhnlich starke Gemütsbewegungen müssen in diesen frühen Jahren das kindliche Ich aufrühren, wenn Erinnerungsmöglichkeit entstehen soll.*) Nach dem Zahnwechsel müssen gewiß auch, mehr als die landläufige Psychologie darum weiß, Gefühle mitspielen, wenn Erinnerungen geschaffen werden; aber das vollzieht sich dann so leicht und ungezwungen und sorglos, daß wir garnicht daran denken können, den Gedächtnisschatz dieser späteren Jahre noch zahlenmäßig zu inventarisieren. — Nicht mehr nachahmend bloß verhält sich das Kind dieser Stufe. Es merkt, die Erwachsenen lassen ihr Leben und Tun nicht allein vom Augenschein und Augenblick, sondern von Gründen einer innerlichen Welt bestimmen. Und ein Nachbildenwollen dieser innerlichen Welt der Erwachsenen hebt in der Seele des Kindes nun an. Was die Menschen, die es liebt und verehrt, für recht und gut halten, will es in der eigenen Seele für recht und gut gelten lassen. Geliebte Menschen werden ihm zur selbstverständlichen Autorität. Wenn die Erzieher immer zu fordern gewohnt waren, die Kinder müßten gehorchen, so dürften sie nicht vergessen, daß das Kind dieses Lebensalters aus einem natürlichen Grund seines Wesens gehorchen will. In der Zeit zwischen dem sechsten siebenten und vierzehnten fünfzehnten Jahr hat das Kind Bedürfnis nach Autorität. Und es greift sie auf, wie eine rankende Pflanze den Stab ergreift, überall da, wo es lieben und verehren kann. Was ein Kind dieser Stufe für sein ganzes Leben einbüßt, wenn seinem Verlangen zu lieben und

*) Meine vermutlich früheste Erinnerung war ein Gang ins Nachbargehöft, bei dem mich ein böser Gänserich ins Bein biß nnd nicht eher losließ, bis ein Mann zuhilfe kam. Hatte mich der Gänserich in entsetzlichen Schrecken gestürzt, so warf mich der Anblick des mit hochgeschwungenem Stecken nahenden fremden Mannes — es war ein Hausierer, ringsum mit Blechgeschirren behängt — gar in die Hölle der Schrecken.

liebend die Anschauungen und Gesinnungen des andern in sich nachzuleben keine Gelegenheit wird, wenn es dadurch in seiner werdenden inneren Welt jahrelang halt- und richtungslos bleiben muß, das ist nicht abzusehen. Wie es nicht auszusagen ist, was ein treuer Lehrer in das willig erschlossene, anschmiegsame, nachfolgebereite, buchstäblich mitfühlende Gemüt des Kindes dieser Lebensjahre zu pflanzen vermag. Die Möglichkeit allergrößter erzieherischer Beeinflussung ist später niemals wieder so unmittelbar gegeben.

Das selbständige Urteilen setzt allmählich ein, indem es sich anfangs noch stark an den Lehrer anlehnt, um das zwölfte Jahr. Unabweisbar drängt es hervor mit der Geschlechtsreife. Der junge Mensch erwacht damit zugleich zum Persönlichkeitsgefühl. Ein Willensartiges offenbart sich. Kräfte, die bis dahin innerlich im Menschenkörper als Seelisch-Geistiges gewirkt und die Wachstumsverhältnisse des kindlichen Organismus geregelt haben, befreien sich zu ihrer eigentlichen Gestalt als Willenskräfte im selbständigen Urteil, im Persönlichkeitsgefühl, im selbständigen Willensdrang. Eine ähnliche Verwandlung liegt hier vor wie in der Verwandlung der nachahmend gestaltenden Kräfte zur freien Gedankenkraft. Und was da innerlich seinen Abschluß findet in der Reifung zum eigenen Urteil, das wird nach außen sichtbar in der Geschlechtsreife. Zu den schönsten psychologischen Beobachtungen, die je gemacht wurden, gehört für mich das, was Steiner in diesem Zusammenhang als das Hineinschießen des Willens in die Sprache schildert. (Päd. Kurs Basel. Auch Stuttg. Vortrag: Die Erziehung und der Unterricht usw.) Das kleine Kind träumt sich ja ins Leben und nimmt in diesem träumenden Zustand bereits die Sprache auf. Wirklich zu eigen wird die erst nur nachahmend übernommene dann, wenn sie von den frei werdenden selbständigen Willenskräften ergriffen wird. Mit der Geschlechtsreife wird die bloß nachgeahmte Sprache gewissermaßen abgestoßen zugunsten der eigenen, wie um das siebente Jahr das Milchgebiß abgestoßen wurde zugunsten der bleibenden Zähne. Merkwürdig genug ist dieser Übergang bei den Knaben — bei den Mädchen äußert er sich in anderer Art — mit einem Stimmwechsel verbunden.

Wer zu sehen vermag, dem wird das Kindeswesen, das den Schritt aus der Nachahmung unter der Abhängigkeit von den Sinnen zur eigenen innerlich beweglichen Gedächtnis- und Gedankenwelt vollzogen hat, als durchaus verwandelt vorkommen. Und als nicht minder gewaltig wird ihm der andere Schritt erscheinen müssen aus einem Leben unter der liebend ergriffenen Autorität in ein Leben des eigenen Urteilens und des selbständigen Wollens. Man wird nicht anders können als in diesen Schritten — wobei die Bezeichnung Schritt für diese durchaus qualitativen Verwandlungen schief bleibt — allerentscheidendste Etappen der Menschwerdung zu erblicken.

Niemand pflegt von der Geburt der Rose zu sprechen, wenn ein Rosenkern zum Keimen gelangt ist. Zu auffällig treibt dieser Keim alsbald zum blättertragenden Schößling aus und man könnte doch das, was sich dem keimenden Kern entwindet, erst für fertig geboren erachten, wenn schließlich das Blühen der Rosen beginnt. Nur materialistischer Sinn sieht aber den Menschen für fertig geboren mit der Geburt an. Was als neues inneres und innerstes Leben die Nachfolge an Stelle der Nachahmung und den eigenen Willen an Stelle der Nachfolge möglich macht, das ist eine ebenso deutliche Fortsetzung und Vollendung der Geburt als es das Austreiben des Rosenkeimes zum blühenden Schossen ist. Steiner spricht deshalb vom Freiwerden des Bildekräfteleibs oder der Geburt des Ätherleibs zurzeit des Zahnwechsels und von einem Freiwerden oder der Geburt des astralischen Leibs zur Zeit der Geschlechtsreife. Manche haben leider vorgezogen, diese Terminologie lächerlich zu finden, statt den großartigen Tatsachen, auf die durch solche Worte hingewiesen war — immer werden ja irgendwelche Worte und Namen für solche Hinweise nötig sein — ernsthaft nachzugehen.

Max Scheler spricht irgendwo einmal vom „Stellenwert der Erlebnisse". Er will mit diesem Ausdruck sagen, daß das, was der Weltlauf und das Leben an uns heranträgt, einen höchst unterschiedlichen Wert haben kann je nach dem Ort, an den es in der

Reihenfolge unsrer Erlebnisse zu stehen kommt. Erziehen und Unterrichten ist nun aber ein bewußtes, absichtliches Herantragen von Erlebnissen an das Kind. Es ist klar, daß es nicht gleichgiltig ist, zu welchem Lebensalter und in welchem Zusammenhang wir das eine oder andre an das Kind heranbringen. Und es ist ferner klar, daß die wirkliche Erkenntnis von der Metamorphosenfolge des werdenden Menschen ganz Außerordentliches für die Durchhellung aller Unterrichts- und Erziehungsfragen bedeuten muß. Im richtigen Gefühl für den Stellenwert der Erlebnisse haben die Lehrer seit langem nach dem kindgemäßen Lehrplan und nach den stoff- und kindgemäßen Lehrmethoden gesucht. Wenn die Stufen der kindlichen Entwicklung, wie Steiner sie darstellt, richtig ausgewertet werden, so wird man die Irrtümer der bisherigen Lehrpläne und die Fehlgriffe in den Methoden in Zukunft vermeiden können. Man wird dann zu einem Lehrplan gelangen, der einfach an der Natur des Kindes abgelesen ist. „Und nur ein Lehrplan, der in dieser Art gewonnen ist, arbeitet in der Richtung der menschlichen Entwicklung. Er macht den Menschen stark, jeder andre verkümmert seine Kräfte. Und diese Verkümmerung macht ihre Wirkung für das ganze Leben geltend". (Soziale Zukunft: Die päd. Zielsetzung der Waldorfschule in Stuttgart.)

Vielfach trifft man in der bisherigen Erziehungspraxis die Fehler des Zufrüh oder des Zuspät. Man hält an die ganz kleinen Kinder, die noch rein auf das lebendige Vorbild eingestellt sind, lange moralisierende Reden und müßte sich doch sagen, daß das nachahmende Kind, mag der Tonfall oder die Kraft der Stimme mitunter vorübergehend Eindruck machen, ganz sicher für die Dauer aus einer solchen Predigt keine Moral, höchstens selber das Moralisieren lernt. Man versucht nicht selten, dem Kind dieser Stufe schon allerlei schulmäßig lehrhaft anzuhängen und sollte doch wissen, daß die Vorstellungen in der Zeit vor dem Zahnwechsel noch sehr unbeständig sind und mit gutem Recht unbeständig sein sollen. W. Kügelgen hat allerdings bereits in sehr jungen Jahren mit Hilfe von Holzklötzchen rechnen gelernt, aber er hatte dafür später die größte Not, diese Holzklötzchen von seinen Zahlvorstellungen wieder los zu kriegen. Ein noch fataleres Übel, die Verführung zum un-

zeitigen Urteilen, ist in den heutigen Schulen geradezu allgemein. Der Volksschullehrer befindet sich in der Lage, die Kinder mit dem dreizehnten vierzehnten Jahre, also ungefähr mit der Geschlechtsreife zu verlieren. Da ihm die landläufige Psychologie keine Handhabe gibt zu durchschauen, wie dem Schüler unter allen Umständen das Beste dadurch geschieht, daß er stets das seinem jeweiligen Reifegrad Angemessene erfährt, so ist er immer versucht, das Urteilen möglichst bald herauszureißen, damit es noch vor der Schulentlassung unter Dach gebracht sei. H. Scharrelmann ist es, meine ich, gewesen, der einmal durch sein Fragespiel seine ganze Klasse in helle Entrüstung über die Herzensroheit des Barmherzigen Samariters hineintrieb. Ist dieser doch so fühllos gewesen, die schmerzhaften Wunden des unter die Räuber Gefallenen mit Wein auszuwaschen, was fürchterlich brannte, um dem völlig wehen Mann dann noch zuzumuten auf einem Maultier zu reiten. Scharrelmann war sich der Fragwürdigkeit seines Experiments natürlich bewußt; aber er wollte damals nicht der Klasse, sondern den Abergläubigen der Katechese eine Lektion geben. Er wollte zeigen, wieviel Selbstbetrug beim Katechesieren mit unterläuft und wie man durch sein Fragestellen den Kindern das Unmöglichste nahe legen kann. In Wahrheit hätte Scharrelmann mit seinem Experiment noch viel mehr und ganz anderes beweisen können. Das nämlich, daß die Kinder gewissen Alters auf Grund ihrer seelischen Verfassung garnicht anders *wollen*, ja um ihrer seelischen Gesundheit willen garnicht anders *dürfen*, als in den Lehrer hineinhorchen und nicht selber urteilen. Denn das selbständige Urteil, solange die zum Urteilen nötigen Seelenkräfte noch zur Beherrschung der Wachstumsverhältnisse im Organismus verwendet sind, also ehe diese Seelenkräfte frei geworden sind, verstrickt sich — wie Steiner überzeugend nachgewiesen hat — mit diesem Organismus und koppelt das Urteilsvermögen für Lebzeiten mit dem Temperament und den Neigungen dieses Organismus zusammen. Das besagt aber nichts weniger, als daß das unzeitige selbständige Urteil nie ein wirklich selbständiges unabhängiges freies Urteil mehr wird. (Es sei denn durch mühsamste Selbsterziehung.) — Zu spät beginnen wir dagegen in der Regel die Fremdsprachen. Es hat viel Staunen erregt,

daß die Kinder in der von Steiner beratenen, von einem Stuttgarter Industriellen, dem tapferen Emil Molt, begründeten Waldorfschule im ersten Schuljahr schon französischen und englischen Unterricht erhalten. Aber hätte man nicht vielmehr längst darüber staunen müssen, daß die Fremdsprachen gewöhnlich dann in den Lehrplan aufgenommen wurden, wenn der Nachahmungstrieb, der sich für das Lernen der Muttersprache so grundlegend erweist, bereits verklungen ist? Daß solcher „Sprachunterricht in vernünftiger Weise nicht in Anknüpfung an die grammatikalischen Tollheiten, die in den Mittelschulen heute getrieben werden" (Volkspäd. Vorträge), erteilt wird, bedarf wohl keiner Erörterung.

Eine weitere Fehlerquelle der bisherigen Praxis liegt darin, daß man die Bedeutung der Wissenschaften für die Schule erheblich überschätzt hat. Zwischen Volksschullehrern und Mittelschullehrern ist darüber früher, vornehmlich in Preußen viel hin und her geplänkelt worden. Der preußische Oberlehrer wollte die Arbeit des Volksschullehrers nicht als gleichwertig der seinigen anerkennen, weil die Volksschule nur Kenntnisse und Fertigkeiten, nicht aber Erkenntnisse vermittele. Manche Volksschullehrer haben sich viel Sorge gemacht, zu beweisen, daß auch sie, natürlich mehr in den Elementen, wirklich erkennen lehrten. Nichts kann bezeichnender sein für den Verlust des wahrhaft pädagogischen Standpunktes auf beiden Seiten als dieser Rangstreit. Und nichts ist zugleich bezeichnender für die intellektualistische Befangenheit der abgelaufenen Epoche. Als ob die Wissenschaftlichkeit jemals der ganze Zweck des Menschenlebens sein könnte. Als ob die Schule, wenn sie den Lehrstoffen aus pädagogischen Gründen ihre wissenschaftlich-systematische Gestalt nimmt, sogleich in Konflikt mit der Wahrheit geraten müßte! Denn zweifellos sind auch die Mittelschulen, mögen sie immer auf einen wissenschaftlichen Beruf vorbereiten, ein schlechter Ort Pfeile zu schnitzen, wenn sie den Schwerpunkt ihrer Arbeit in der Wissenschaftlichkeit sehen. „Unterrichtsaufgabe muß zur Erziehungsaufgabe werden" (Päd. Kurs Basel). „Lebenskunde muß aller Unterricht geben" (Volkspäd. Vorträge).

Ein paar mögliche Mißverständnisse seien hier gleich berührt. Es gibt Lehrer, welche sagen: Man darf es den Schülern nur nicht

zu leicht machen wollen, dann ist jeder Unterricht willensbildend. Sollte man da nicht lieber gleich weiter gehen und sagen: Je schlechter der Unterricht ist, desto größere Anforderungen stellt er an den Schüler, desto mehr bildet er den Willen? Gorki erzählt, wie ihn sein betrunkener Stiefvater einmal einen ganzen Tag lang, mit nur kurzen Unterbrechungen um neue Kraft zu sammeln, geprügelt habe. Und Gorki meint, sein Mitleid, das er jeder geplagten Kreatur gegenüber empfinde, stamme von diesem Tag. Der habe ihm buchstäblich „die Haut vom Herzen geschunden". Nun kann man diese Wirkung ja vielleicht zugestehen. Aber man wird sie doch kaum für die Pädagogik des Stiefvaters reklamieren wollen. — Andere Lehrer denken, wenn sie vom erziehenden Unterricht hören, sofort an die Gesinnungsbildung der Herbartschen Schule. Auch diese verstehen erst zur Hälfte. In den Begriffen Nachahmung und Nachfolge steckt unmißverständlich der ganze Mensch. Und der Selbständigkeitsdrang nach der Geschlechtsreife sucht deutlich ein vollmenschliches Verhältnis zur Welt. Die rechte Schule im Lichte einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie ist deshalb gehalten durch ihre Maßnahmen den ganzen Menschen aufzurufen. Niemals das Gedächtnis oder die wissenschaftliche Einsicht oder die Handfertigkeit allein. Und es muß ihr auch noch zu wenig sein auf dem Umweg über die Vorstellungen das Gemüt angeregt zu haben. Es handelt sich nicht minder auch darum, das Gefühl und den Willen unmittelbar zu packen, so daß diese ihrerseits den Intellekt tragen. Der Intellekt soll nicht wie eine Mistel dem Baum des Willens aufsitzen. Er soll ein lebendiger Ast am Willen sein. W. Rein sagt sehr treffend, den Rat: Unterrichte interessant, damit der Schüler etwas lerne! habe Herbart umgekehrt; nun laute er: das Lernen soll dazu dienen, daß Interesse aus ihm entstehe! Das ist gewiß sehr gut und ein großer Fortschritt. Denn solche Interessen sind ein feiner Weg zur Selbstverleugnung, zur Erlösung von der Selbstsucht. Der Wille braucht aber auch seine eigene Schule. Die blanke, jetzt beliebte Entgegensetzung „Arbeitsschule statt Lernschule" ist nur der Anfang eines neuen Irrwegs. Nicht daß die Kinder bisher zuviel gelernt hätten, war ja der Schaden, sondern daß sie nicht in der ihrer seelisch-leiblichen Verfassung angemessenen

Weise und nicht immer das Richtige gelernt haben. Eben aus Mangel einer zureichenden Psychologie. Wird man die Arbeitsschule auf die gleichen Unterlagen stellen, wird man also mit eben derselben ungenügenden Menschenerkenntnis zu Werke gehen, so wird man vielleicht alte Fehler durch neue verdrängen, aber man wird die Kinder ganz sicher weder glücklicher noch lebenstüchtiger machen. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen Intellekt und Willen. Der Intellekt bedarf des Willens so gut, wie der Wille des Intellekts. Die Talmudfabel, in der ein rüstiger Blinder und ein helläugiger Lahmer sich vereinen, um durchs Leben zu kommen, ist noch immer wahr. Der beste Kopf wird in Durchschnittsmeinungen und halben Gedanken steckenbleiben, wenn er nicht von einem starken, ausdauernden Willen getragen ist. Mühelos läßt sich das Lebensdunkel weiß Gott nicht durchschauen. Und der kräftigste Wille kann doch nur peinlich wirken, wenn ihm kein weitblickender Intellekt die Wege weist. „Es ist nichts schrecklicher als tätige Unwissenheit“ (Goethe). Gesund im Sinne Steiners wird der Intellekt nur durch richtige Erziehung des Willens und fruchtbar der Wille nur durch die umfassende Bildung des Intellekts. Die rechte Schule wird vor allem die merkwürdige Mittlerstellung des Gefühls zwischen Einsicht und Willen beachten müssen. Und sie wird dann die eine Wegstrecke vom Herzen zum Kopf nicht geringer oder höher schätzen als die andre vom Herzen zur Hand. Nur so werden Menschen heranreifen, die später im Leben wirklich die Richtung vom Willen zum Lernen durch die Erfahrung, zum Lernen in der Lebensschule einschlagen mögen. Die Unzulänglichkeit der jetzigen Schulen in diesem Betracht spiegelt sich sichtbar genug in dem Zerrbild gegenwärtigen Lebens, mit seiner Geistigkeit, die nicht bis zur fruchtbaren Tat reicht, und mit seiner Arbeit, die ohne Wissen um die Zusammenhänge verrichtet wird.

Ausschlaggebend wird dafür die künstlerische Seite des Unterrichts werden müssen. — Zunächst was die Form der Darbietung des Lehrstoffs betrifft. Ein Lehrer, der das, was er einmal gelernt hat, den Schülern nüchtern und klar weitergibt, wird nicht hoffen dürfen, den Willen des Kindes zu erreichen. Wenn er aber in dem Bemühen, seinem Lehrstoff eine künstlerische Gestalt zu geben,

diesen von neuem lieb gewann und im Gestalten die eigene lebendige Seele gleichsam mit hineinwob, dann teilen sich seine Interessen an diesem Stoff unmittelbar dem Kinde mit. Glücklich veranlagte Lehrer sind diesen Weg einer direkten Verständigung von Seele zu Seele immer schon gegangen, aber sie haben sich nicht Rechenschaft zu geben gewußt von den geheimnisvollen Wirkungen der Form ihrer Darbietung. Für die landläufige Schulpsychologie stehen zwei Mittel, an das Kind heranzukommen, im Vordergrund: Das Anschauungsobjekt und das Erinnern an bereits Erfahrenes durch die Sprache. Manche Lehrer gehen so weit, daß sie am liebsten alles vor die Sinne des Kindes brächten und sie spüren schon pädagogische Gewissensbisse, wenn sie bei Besprechung der Katze eine ausgestopfte statt einer lebendigen benützen. Sie vergessen aber, daß sich das Beste dieser Welt nicht sinnlich anschauen läßt und daß wir den Erzieherberuf aufstecken könnten, gäbe es nicht noch andre Verständigungsmittel zwischen Lehrer und Kind. „In jedem Kunstwerk ist der Künstler selbst gegenwärtig. Wir spielen und hören in Wahrheit Beethoven, sehen Lionardo, lesen Goethe“. Was besagt dieser Satz Christian Morgensterns für die Schule? Nichts Geringeres, als daß die künstlerische Gestalt, die der Lehrer dem Stoff gibt, ein Weg ist, seine Interessen an der Welt, seine Anteilnahme am Leben dem Kind gegenwärtig, ja mehr als das, zu eigen zu machen. Es trifft durchaus nicht den Kern der Sache, wenn man hier den Begriff der Apperzeption verwenden wollte. Die Liebe, welche veranlaßt, daß das Kind die Anschauungen und Empfindungen des Lehrers als für sich maßgebend hinnimmt und aneignet, ist mehr als bloße Apperzeptionshilfe, sie ist die unio mystica des Schullebens schlechthin. Deshalb fordert Steiner: „Nicht nur, daß das Künstlerische gewissermaßen auch gepflegt werden muß; sondern es muß das Ganze des Unterrichts herausgeholt sein aus dem Künstlerischen. Ins Künstlerische muß getaucht sein alle Methodik. Das Erziehen und Unterrichten muß eine wirkliche Kunst werden. Das Wissen darf auch da nur zugrunde liegen“ (Päd. Kurs, Stuttgart). — Eine notwendige Konsequenz dieser methodischen Regel scheint es zu sein, wenn für die Kinder selber die Kunstübungen ein den jetzigen Schulen ungewöhnliches

Gewicht erhalten. Was man bisher hatte, ein wenig Gesang und ein wenig Zeichnen, war viel mehr Zierat als organischer Bestandteil der Schule. Man hat nicht gefühlt, daß die Initiative des Willens nicht gebildet werden kann an erzwungenen Aufgaben, sondern sich nur stärken läßt durch ein freiwilliges frohes, gern wiederholtes Tun. Und nichts ist hiezu besser geschickt, als die rechte, der kindlichen Entwicklungsstufe angepaßte Übung in den Künsten des Modellierens, Zeichnens, Malens, der Musik, der Rezitation und — der Eurythmie. Den tiefen Zusammenhang zwischen den Künsten und dem Willen des Menschen begreifen wir heute deshalb so wenig, weil unsere Künste völlig abseits vom Leben stehen. Bilder in den Museen und an den Zimmerwänden der Reichen; Oratorien und Messen im Konzertsaal, Konzerte in den Kirchen. „Wir haben so eine unnötige Luxuskunst neben einer barbarischen Gestaltung unserer Lebensumstände“ (Volkspäd. Vorträge). Daß unser bisheriges Turnen und unser soldatischer Drill keine Willensinitiative hervorbringen konnten, wird man durchschauen, wenn man bedenkt, daß das ein äußerliches Tun, eine von außen geforderte Tätigkeit war. Die von Steiner geschaffene Eurythmie, im letzten Grunde eine Übertragung der Bewegungstendenzen unserer Sprachwerkzeuge auf den ganzen Körper, wird dagegen das Turnerische und die Bewegungsspiele — von der rein künstlerischen Bedeutung sei jetzt abgesehen — „zum Ausdrucke von Empfindungen machen, die angeregt werden von dem Musikalischen und von dem Rezitierten.“ Diese Eurythmie — es ist natürlich unmöglich, dem, der keine Anschauung von dieser die Kinder wie Zuschauer gleich beglückenden Bewegungskunst besitzt, einen Begriff zu geben — wird sich als das entscheidende Mittel zur Ausbildung des Willens erweisen und bald aus den Lehrinhalten der Schulen nicht mehr wegzudenken sein.

An jedem einzelnen Unterrichtsgegenstand ließe sich zeigen, wie ein volles Berücksichtigen der kindlichen Wesensart dem Erziehungsgedanken gerecht werden kann. Auf den Schreib- und naturkundlichen Unterricht sei zur Illustration ein wenig eingegangen.

Das S c h r e i b e n lehrt man gewöhnlich durch Vorschreiben und man beginnt damit meist in den ersten Schultagen. Daß die Kinder

die Buchstaben nachahmend lernen, entspräche durchaus der seelischen Verfassung des ersten Schuljahrs. Aber denkt man sich inniger in die ABC-Schützen-Seele hinein, so wird man von dieser Methode nicht behaupten wollen, daß sie den kleinen Menschen als Ganzes ergreifen kann. Eine Stelle in Pestalozzis Buch: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" schildert — es ist auch der Leseunterricht mit ins Auge gefaßt — den Kontrast des kindlichen Lebens vor der Schule mit dem Leben in dieser. Zuerst spricht Pestalozzi vom Glück der in der bunten Welt natürlich und gesund aufwachsenden Kinder und fährt dann fort: „Und nachdem sie also fünf ganzer Jahre diese Seligkeit des sinnlichen Lebens genossen, macht man auf einmal die ganze Natur um sie her verschwinden, stellt den reizvollen Gang ihrer Zwanglosigkeit und Freiheit tyrannisch still, wirft sie wie Schafe in ganze Haufen gedrängt in eine stinkende Stube, kettet sie Stunden, Tage, Wochen, Monate und Jahre unerbittlich an das Anschauen elender, reizloser und einförmiger Buchstaben und an einen mit ihrem ganzen vorigen Zustand zum Rasendwerden abstechenden Gang des ganzen Lebens . . . Wie wohl wird es mir in meinem Grabe sein, wenn ich es dahin bringe, Natur und Kunst im Volksunterricht so innig zu vereinigen, als sie jetzt gewaltsam in demselben getrennt sind!" Wenn der Elementarlehrer von heute diesen krassen Übergang zu mildern sucht, wenn er Bilder an die Wand hängt, auf denen Hey'sche Fabeln groß und farbig illustriert sind, wenn die Lesefibel selber neben den Buchstaben Zeichnungen enthält, so spürt das Kind etwas von der Nachwirkung des treuen, liebeüberströmenden Pestalozziherzens. Und doch soll man nicht glauben, daß diese Milderung des Übergangs schon die natürliche Methode gewährleistet. Im Grunde ist der Schreibleseunterricht heute noch ganz auf den Intellekt abgestellt. Dort die Buchstaben — hier das Kind, das sie lernen muß. Es käme darauf an, daß es sie lernen *will*, weil das ihm zugemutete Tun dem Bedürfnis seiner Seele, den sich entfalten wollenden Kräften seiner Seele entgegen kommt. In der Waldorfschule beginnt man mit Malen und malendem Zeichnen. Dort soll kein Kind ein P schreiben lernen, „ohne daß es erst ein Erlebnis hat über eine Vertikale und einen Bogen". Dort lernt das Kind den Buchstaben M etwa in

der Art kennen, daß es das vorgeschriebene und vorgesprochene Wort ‚Mund' analysiert und auf die M-ähnliche Bewegung der Oberlippe hingewiesen wird. Bei solchem Unterricht braucht nicht das ernste Spielgemüt des natürlichen Kindes in der Schule zu verschwinden, um nur den Kopf und die ungelenke Hand zurückzulassen. Denn da ist nicht nur die Harmonie zwischen dem Lehrweg und der Entstehungsgeschichte des Schreibens erreicht — Schreiben war ursprünglich ein Zeichnen, man denke nur an die egyptische Bilderschrift oder an die chinesischen Schriftzeichen — sondern vor allem die Harmonie zwischen der seelisch-leiblichen Verfassung des Kindes und der unterrichtlichen Darbietung. Die von Pestalozzi ersehnte Vereinigung also von „Natur und Kunst", der Natur des Kindes und der Kunst des Unterrichts.

Instruktiv ist in dieser Beziehung der Blick auf die Naturkunde in der Waldorfschule. Man beginnt dort um das neunte Jahr. Warum nicht früher oder später? Die Antwort ergibt sich durch ein intimes Hinhorchen auf die kindliche Seelenentwicklung. Das Kind, das zuerst von sich wie von einem andern spricht („Bubi will auch"), fängt ungefähr im dritten Lebensjahr an, Ich zu sagen. Aber auch nachdem es das Ichsagen gelernt, unterscheidet sich ihm das, was es an den Dingen erlebt, so wenig von dem, was es an sich selber erlebt, daß man, ohne Widerspruch zu finden, in der Unterhaltung mit ihm Tiere, Bäume, Berge reden und handeln lassen darf wie Menschen. Deshalb gerade müssen auch die Märchen und Fabeln in den ersten Schuljahren zur Belebung der Vorstellungen durch ein Willenselement, zur Erziehung der Phantasie im größten Umfange verwendet werden. In dem Maße nun als der Gedächtnisschatz des Kindes wächst, als Erinnerungen für all sein Tun und Erleiden „beispielen", als der Hinblick auf die Autorität und deren Anschauungen als auf ein Innerliches mitbestimmend wird, in dem Maße demnach als sich die Ablösung der Nachahmung durch die Nachfolge vollendet — in dem selben Maße erfährt das Ich des Kindes eine bis in die Physiognomie sichtbar werdende Vertiefung und Verinnerlichung. Und mit diesem Zeitpunkt erst ist das Kind reif, die Dinge der Umwelt so weit gegenständlich sachlich zu nehmen, daß ein naturkundlicher Unter-

richt überhaupt möglich wird. — Den Realschulmännern wird von den sogenannten Humanisten oft entgegengehalten, daß die Naturkunde für die erziehliche Seite des Unterrichts wenig Ausbeute bringe. Und die gewöhnliche Art und Weise, Naturkunde zu betreiben, scheint den Stoffen der Humanisten allerdings einen Vorsprung geben zu wollen. Aber eben nur die Art des Betriebes. Ich sehe im Geiste eine Schulklasse mit ihrem am Schmeil für die Naturgeschichtsstunde gebildeten Lehrer. Lehrgegenstand: Schlüsselblume. (Während ich das Wort schreibe, ist mir, als fiele ein warmer Sonnenstrahl in mein Zimmer.) Jedes Kind meiner vorgestellten Klasse hat ein wirkliches „Exemplar" der Schlüsselblume — eine Blüte liegt bereits „zerlegt" auf jedem Pult — vor sich und dennoch sehe ich lauter gelangweilte Gesichter. Wer trägt die Schuld? Die Kinder oder der wohl vorbereitete Lehrer? Einfach die Tatsache, daß die Seelenverfassung des Kindes dieser Stufe mit dem Stück Natur, das durch solchen Unterricht geboten wird, nicht zusammenstimmt. Das Kind dieser Stufe braucht und will ganz etwas anderes. Ich bestreite nicht, daß auch bei solchem Unterricht, bei manchen Kindern, für Augenblicke, ein Interesse aufglimmen kann. Wenn ich z. B. erkläre, wieso das Schneeglöckchen ein Frühlingsblüher sein kann oder wie das Sonnentaublatt die Insekten festhält. Oder noch mehr, wenn ich den Nahrungsspeicher im Kamelbuckel oder die Zunge des Ameisenbären beschreibe. Man frage sich aber einmal nach dem Charakter eines so geweckten Interesses. Es ist nämlich ganz das gleiche Interesse, das ich dem Benzinbehälter eines Kraftwagens oder der Fangvorrichtung einer Mausefalle entgegenbringen kann, ein technisches. Und damit wird für die hier gemeinte Entwicklungsstufe das lebendige Verhältnis des Kindes zur Natur, zu Tier und Pflanze, nicht vertieft, sondern vielmehr gestört. Wohl den Kindern, möchte man ausrufen, denen die Langeweile zuhilfe kommt! — Bis zum neunten Jahr ist das Naturverhältnis des Kindes ein märchengemäßes. Es kann nach dem neunten Jahr nicht sofort ein rein intellektuelles sein. Fr. Junge mit seinem „Dorfteich" oder der Wiese als Lebensgemeinschaft hatte eine richtige Empfindung. Nur war der Umfang seines Begriffs Lebensgemeinschaft noch zu eng und dadurch der Mensch,

auf den beim Unterricht doch alles ankommt, nicht lebendig genug mit einbezogen. Steiner verwendet für den ersten Unterricht in der Tierkunde einen Goetheschen Gedanken: der Mensch die Synthese des Tierreichs, jede Tierklasse, jede Tierart eine besondere, einseitige Darstellung des Typus Mensch. Diesen Gedanken, der eine ganz andere seelische Beziehung des Menschen zur Tierwelt als die landläufige möglich macht, hatten wir trotz Darwin und Haeckel oder vielmehr wegen Darwin und Haeckel verloren. Der unglückliche Weininger war ihm von allen Neueren vielleicht wieder am nächsten gekommen. Kinder verstehen ihn schneller als man glauben möchte. — Das Thema für den ersten botanischen Unterricht könnte man formulieren: Pflanzenreich — Erde — Jahreslauf. Um kurz zu sein, will ich mich vergleichsweise ausdrücken. Ich hatte bei einem Sonnenaufgang einmal ein unerwartetes Erlebnis. Ich sah das Licht der Frühlingssonne von den Gipfeln talwärts und westwärts über die Erdoberfläche fliegen. Aber nicht nur das Licht allein flog westwärts, mit ihm gleichzeitig und gleich rasch auch das Erwachen und Morgengrüßen der Vögel und Blumen, tausend Vogellieder aufsprühend, Millionen Blütenkelche öffnend. Der Naturwissenschafter wird dieses mein Erlebnis als ein poetisches aus der Naturgeschichte verweisen; mir gehört es aber seitdem untrennbar zur Lebensgemeinschaft: Sonne und Erde. „Die große sittliche Energie ist der Effekt großer Szenen und ganzer unzerstückelter Gedankenmassen.“ Es scheint mir, daß die Einsicht dieses Herbartschen Satzes ganz besonders in dem bisherigen naturkundlichen Unterricht unbenutzt geblieben ist.

Für die an die jetzige Unterrichtspraxis gewöhnten Schulmänner gäbe es, könnten wir Unterrichtsgegenstand um Unterrichtsgegenstand eingehend betrachten, in der Didaktik Steiners Überraschungen genug. Aber man brauchte sie nur vorurteilslos durchzudenken, man brauchte sie bloß zusammenzuhalten mit den Anforderungen, die aus dem Einblick in die kindliche Entwicklung erwachsen, man brauchte sie bloß an dem höchsten methodischen Grundsatz zu messen, daß in die Vorstellungs- und Empfindungswelt des Kindes hineinzutragen ist, was gerade mit der Richtung der Entwicklungskräfte zusammenfällt — man würde die Richtigkeit und Notwendigkeit

aller Reformen Steiners schon verstehen. Wenn Steiner den Stundenplan insofern abschafft, daß er z. B. Geometrie oder Griechenland durch Wochen hindurch die ersten Vormittagstunden behandelt wissen will, bis ein gewisser vorläufiger Abschluß und für die Kinder das frohe Gefühl eines Wissenszuwachses erlangt ist; oder wenn er im Rechnen das Zerlegen der Zahlen in ihre einzelnen Addenten oder Faktoren (14 = 3 + 11 oder 5 + 9; 24 = 3·8 6·4 usw.) mehr geübt sehen will als das bloße Addieren oder Multiplizieren (6 + 8 = ? oder 2·12 = ?), weil im ersten Fall das Kind dem analytischen Trieb seines Wesens und damit seinem Freiheitsgefühl folgen darf, während im zweiten Falle von außen her ein Nötigendes an es herantritt; oder wenn er das Thematische in der Musik eines gelernten Liedes ebenso früh und zu demselben Zweck aufsuchen läßt wie die Grammatik in der Sprache — um das Kind für das, was es unbewußt bereits angeeignet hat, aufzuwecken—; oder wenn er das Kind offensichtlich, je mehr es sich der Reife zum eigenen Urteil nähert, zu immer höheren, größeren Spannweiten der Weltbetrachtung (astronomische Geographie, Überblick der Menschheitsgeschichte, Mysterien der Religion) und gleichzeitig immer näher ans tätige Leben (Gartenbau, Schulwerkstätten, Geschäftsbriefe) führt: stets wird man finden, daß es geschieht aus einer ergreifenden Treue im Dienst am kindlichen Wesen, im Gehorsam gegen die Bedürfnisse der jeweils erreichten Entwicklungsstufe des werdenden Menschen.

Man kann nicht selten die Wendung hören, die Schule habe die Jugend so zu erziehen, daß sie an der bestehenden Kultur teilzunehmen fähig ist. Dabei denkt man sich so etwas wie eine Angleichung der nachwachsenden Geschlechter an die Ordnung und Arbeit der Erwachsenen. Solche Vorstellungen möchten in einem Chinesenstaat zurecht bestehen; nicht aber für unsere chaotische Zeit. Dem Chaos kann man nichts angleichen. Da müssen die Ursachen der Verwirrung gewußt und die ins wache Leben drängenden Geschlechter darüber unterrichtet werden. Da müssen die Wege der Schlichtung und Heilung gesehen und die fürs tätige Leben reifenden Geschlechter sie zu gehen gestärkt werden. Würden

die Schulmänner von heute plötzlich die Signatur unserer Epoche klar erkennen, sie würden erschrecken vor der ungeheuren Verantwortung, die auf sie gelegt ist. Fragt man nämlich nach der eigentlichen Ursache jenes eingangs beschriebenen Mißverhältnisses zwischen Theorie und Praxis, so kommt man zu einer Antwort, durch die dem Schulleben Aufgaben von einer heute kaum geahnten Größe und Tragweite zugewiesen sind. Dieses Mißverhältnis hängt tief mit der inneren Struktur der letzten Jahrhunderte zusammen. Seit Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts trat ein neues Menschheitsbewußtsein auf den geschichtlichen Plan. Anders als ehedem will das Leben nun aus der Bewußtheit gemeistert sein. Die Struktur der Jahrhunderte seitdem ist charakterisiert durch den Widerstreit alter und neuer Elemente. Ein Neues sucht seinen eigenen Ausdruck in Widerspruch und Kampf mit den stehengebliebenen Resten der vorausgegangenen Kultur. Es ist so irreführend, wenn die Menschen unserer Zeit immer wieder als an ein Vorbildliches erinnert werden an das Verhältnis des antiken Menschen zu seinem Gemeinwesen. Es ist das nicht klüger als es das Ausspielen alter Schriftstellen gegen die Naturforschung zu Beginn der neuen Zeit gewesen war. Auch die Hinweise auf Erziehungsmaximen des Altertums können uns nichts nützen. Die Schulen, wie wir sie schaffen müssen und die Schulen, wie sie das Altertum hatte, sind völlig geschiedene Dinge. Das macht gerade den tiefen Gegensatz aus, der in den letzten Jahrhunderten zwischen den großen Grundsätzen unserer pädagogischen Theorie und der Übung in unseren Schulen bestand, daß die Grundsätze ein Neuzeitliches, die innere Haltung der Praxis eine rückwärtsweisende war. Die neuzeitlichen Unterrichtsstoffe dürfen darüber nicht beirren. Stoff ist nicht Schule im neuen Sinn. Einstmals konnten die Schulen ohne Gefahr Lernschulen sein. Damals war das Leben unendlich breit und die Schulen unendlich schmal. Was damals schulmäßig angeeignet wurde, war ein so kleiner Ausschnitt des Lebens, daß dadurch keine Seele aus ihrer Bahn geworfen werden konnte. Der „Schüler“ blieb doch immer der „Lehrling“, der er war, der Lehrling des Lebens. Heute hat aber das meiste, was ehemals als heimliche, instinktive Führung im Unbewußten der Menschen wirksam war

und dem Leben die Richtung gab, aufgehört. Heute müssen wir wissen, wohin wir gehen. Wir dürfen uns nicht mehr gehen lassen. Betrachten wir jedoch den Gang der allmählichen Gestaltung unserer Schulen, so sehen wir, daß sie sich von den Umständen treiben ließen. Von eben den Umständen, die selber der Führung bedurft hätten. Darin liegt das alte, rückwärts weisende Element unserer Schulen. Das Schädigende unserer Schulen. Wozu das andere kommt, daß auch die Allgemeine Volksschule noch nicht wirklich Praxis geworden ist. Noch spricht man im Volk von „Gebildeten" und „Ungebildeten", von einer „besseren" und einer „geringeren" Schulbildung. Auch das ist ein verkapptes Stück Altertum. Was für Plutarch noch recht war, ist dem jetzigen Menschheitsbewußtsein ein Unrecht. Plutarch durfte seinen Traktat „Von der Erziehung" einleiten mit den Worten: „Was sich von der Erziehung freigeborener Kinder sagen läßt". Heute gibt es niemanden, der frei oder unfrei geboren wäre. Unsere Schulen aber müssen der eindeutige Ausdruck dieses Bewußtseins erst noch werden. Dem Bildungswesen der Zukunft wird das Wort Paulsens, es habe keine Eigenbewegung, nicht mehr gelten dürfen. In voller Bewußtheit muß alles, was der Seelenartung des Menschen der neuen Zeit nicht angemessen ist, auf allen Lebensgebieten und im besondern und zuerst im Bildungswesen ausgemerzt werden. In voller Bewußtheit muß dieses Bildungswesen nicht angleichen und bloß für die Mitarbeit am Bestehenden zurichten, sondern mittels der Kinder die Zukunft — die Zukunft dieser Kinder — bereiten wollen. Mag man die Aufgabe, die damit dem Bildungswesen gestellt ist, zunächst für Überspanntheit hinnehmen. Mag man anzweifeln, daß die Schule, die bisher kaum rechtschaffen unterrichten konnte, auf einmal nicht nur zu erziehen, sondern erziehend die mit dem neu heraufkommenden Menschheitsbewußtsein verloren gegangene instinktive Führung an ihrem Teil wett zu machen imstande sei. Hätte jemand den Menschen des Mittelalters die technischen Probleme gestellt, die in den darauffolgenden Jahrhunderten mit Hilfe der neuen Naturerkenntnis gelöst wurden, es hätte damals nicht weniger als Überspanntheit gegolten. Mit der mittelalterlichen Naturkunde waren solche Probleme selbstverständlich un-

lösbar. Unsere Schule hat aber bisher mit einer Menschenkunde gearbeitet, die ebenso durchaus auf die Erkenntnismittel der Scholastik gegründet blieb. Der neue Weg zur Erforschung des Menschen, der dem neuen Bewußtsein gemäße Weg, ist erst durch die Geisteswissenschaft Steiners in Wahrheit beschritten worden. Und damit wurde zugleich diejenige Menschenerkenntnis erst möglich, welche, im Hinblick auf ihre Zeitangemessenheit der modernen Naturerkenntnis gleichwertig, für Menschenbehandlung und Menschenerziehung von eben derselben umwälzenden Bedeutung werden wird, als es die Ergebnisse der Naturwissenschaft für unser technisch-wirtschaftliches Leben bereits geworden sind. Wir können — sofern uns Eigensucht nicht allzu beschränkt gemacht hat — seit den geographischen Entdeckungsfahrten der modernen Zeit nicht anders, als alle menschlichen Bewohner des kleinen Erdgestirns im All zusammengehörig, als Menschheit anzusehen. Und wir müssen auch dahin gelangen, die Menschheit in der Zeit, in der Aufeinanderfolge der sich in der Arbeit ablösenden Generationen als ein Ganzes, als eine lebendige Einheit zu empfinden. In den Besten hat das Gewissen schon länger in dieser Richtung gesprochen. Zur wirklichen Tat wird die Empfindung geworden sein, wenn das Erziehungswesen, als ein hervorragender selbständiger Zweig künstlerischer Lebenskultur, überschauend vorausschauend die Jugend einheitlich für ihre Zukunftsaufgaben bilden wird.

Man wird hier fragen, ob die Schulen mehr Gewicht zu legen hätten auf die Ausbildung des Menschen als solchen, auf eine idealistisch-humanistische Ausbildung also, oder ob sie mehr den künftigen Beruf, den künftigen Staatsbürger vorbereiten müßten. In den pädagogischen Überlegungen G. Kerschensteiners z. B. nimmt diese Frage einen großen Raum ein. Von einem höheren Gesichtspunkt aus kann aber eigentlich diese Frage garnicht aufgeworfen werden. Liegt nicht bei der bloßen Unterscheidung zwischen Mensch und Beruf bereits eine abstrakte Einstellung vor? Eine unbewußte Spiegelung der Kluft, die zwischen unsrer Schule und Kirche einerseits und dem wirklichen Leben andrerseits seit langem aufgetan ist? Als ich in der untersten Klasse einer Dorfschule einmal sondierte, wieweit die Zeitbegriffe schon gediehen seien, da antwortete

mir auf die Frage: Was ist ein Monat? nach verlegenem Schweigen meiner rotbäckigen Bauernkinder das bleiche Büblein eines armen Taglöhners: „Monat ist Hauszinszahlen". Glaubt man, daß dies Büblein, dem die sorglichen Reden der Eltern bei Monatsende schon bis in seine Zeitvorstellungen hineingesunken waren, später, wenn es selber groß, und selber Taglöhner oder Lohnarbeiter geworden ist, seinen Menschen von seinem Beruf wird trennen können? „Mit der Trennung von Erziehung zum Menschen und zum Beruf reichen wir nicht aus, wenn wir als Lehrer, als Erzieher empfinden sollen. Da muß in uns etwas leben, was äußerlich nicht sichtbar ist, nicht in einem Beruf, nicht in einem Staatsgefüge, nirgends im Äußern. Da muß in uns dasjenige leben, was erst die nachfolgenden Generationen auf den äußeren Plan bringen werden. Da muß in uns ein prophetisch wirkendes Zusammengewachsensein leben mit der kommenden Entwicklung der Menschheit. Mit diesem Zusammengewachsensein steht und fällt das erzieherisch-künstlerische Fühlen und Denken und Wollen einer Lehrerwelt" (Ansprache bei der Eröffnung der Waldorfschule).

Wer aber wird eine solche Lehrerwelt ausbilden? — Jedenfalls die Lehrerwelt selber. Und gewiß nicht die Gymnasien und Hochschulen wie sie heute bestehen, sondern die Schulen, die aus dem gleichen Geiste hervorgehen werden, der die Grundschulen umbaut. Über die Voraussetzungen, unter denen ein Mensch sich zum Lehrer eignet, spuken leider in manchen Köpfen die merkwürdigsten Gedanken. Plato legt Sokrates das Wort in den Mund: „Eine ungebrochene Naivität im Grunde der Seele nähert den pädagogischen Genius dem Kinde". W. Dilthey, der das Wort in seiner Abhandlung „Von der Möglichkeit einer allgemein gültigen pädagogischen Wissenschaft" anführt, kommt zu dem Schlusse, daß diese Naivität durch Bildung nicht gefördert, eher gefährdet werde. Und in gleichem Sinn sprach erst vor kurzem Prof. E. Meyer als Rektor der Berliner Universität von der „psychologischen Unmöglichkeit" eines Elementarunterrichts durch den akademisch gebildeten Volksschullehrer. Wenn Bildung für die ersprießlichen Beziehungen zwischen Lehrer und Kind gefährlich ist: welche Sorte von Bildung hat man

da eigentlich im Sinn? Wenn diese Bildung ihre Besitzer unfähig macht zur lebendigen Anteilnahme am Kinde, wenn es dieser Bildung gleichgültig ist, durch wen und wie ihre Weisheit in der Zukunft — und die Kinder sind diese Zukunft — fortgeführt werden wird: ist eine solche Bildung nicht vielleicht überhaupt eine Mißbildung? Wahr ist allerdings, daß die mißbrauchte experimentelle Psychologie mit ihren „Tests“ dem angehenden Lehrer Dinge nahelegen kann, die seiner rechten Beziehung zum Kind hinderlich sind. Nicht wahr ist aber, daß eine lebendige Erkenntnis die Naivität im Grunde der Seele aufheben muß. Das Wesen dieser Naivität ist ganz sicher nicht Einfalt, wie manche zu meinen scheinen, sondern ist ursprüngliches, herzhaftes, unvoreingenommenes, unverstaubtes Verhältnis zur Welt. Goethe jedenfalls hatte diesen Begriff einer unschädlichen Bildung. Als Soret, der Erzieher des jungen Erbgroßherzogs, ungewiß war, ob Eckermann zum Unterricht des Prinzen mit herangezogen werden könne, da er sich nur mit höherer Literatur beschäftigt habe und also wohl schwer verständlich lehren werde, da antwortete Goethe: „Je mehr man sich selbst in eine Materie vertieft hat, desto besser ist man zum guten Elementarlehrer geeignet.“ Und auch Steiner hat diesen gleichen Bildungsbegriff. Er ist der Ansicht, daß „eine wirklich freie Erziehung der Zukunft nur eingeleitet werden könnte, wenn die Erziehenden und Unterrichtenden gehoben würden zu jenem Niveau, auf dem man einen Überblick bekommt über die wirklich großen Aufgaben unsrer unmittelbaren Gegenwart, insofern sich diese großen Aufgaben dann in Konsequenzen ausbilden lassen, gerade für das Erziehungs- und Unterrichtswesen“ (Volkspäd. Vorträge). „Allerdings, um beides, die Entwicklung des Zöglings und die äußere Kulturentwicklung zusammenzustimmen, bedarf es einer Lehrerschaft, die sich nicht mit ihren Interessen in einer fachmäßigen Erziehungs- und Unterrichts-Praktik abschließt, sondern die mit vollem Anteil sich hineinstellt in die Weiten des Lebens“ (Die päd. Grundlagen). „Der Horizont der Lehrer, er kann nicht groß genug genommen werden“ (Päd. Kurs, Basel).

Und Steiner darf allerdings hoffen, daß der Bildungsbegriff, wie er durch die Geisteswissenschaft Gestalt und Raum gewinnen

wird, der Bildungsbegriff des Goetheanismus, den heute gang und gäben, bedenklich unfruchtbar gewordenen wird aus den Angeln heben können. Steiner hat manchmal seine geisteswissenschaftlichen Werke mit Partituren verglichen, welche tonlos bleiben, wenn sie in der Weise gewöhnlicher Bücher gelesen werden; Partituren, welche ihren Inhalt nur dem kundmachen, der seine Seele an die ganz neuen Vorstellungen erst heranschult, der, wie wir es bei mathematischen Büchern ähnlich müssen, Satz für Satz im strengen Fortgang des Buches erst sich erarbeitet. Darin liegt die große Schwierigkeit der Bücher Steiners. Aber darin liegt zugleich ihr einzigartiger Wert. Sie verwandeln, indem sie die Seele durch die angemutete innere Arbeit verwandeln, damit gleichzeitig das Gesicht der Welt. Das Gesicht der Welt, das dann nie alt wird; für eine Seele, die dann nie verstaubt. Geisteswissenschaft wird die andern Wissenschaften ganz gewiß nicht verdrängen, aber sie wird ein neues Element in sie hineintragen, so daß dann die einzelnen Erkenntnisse nicht mehr isoliert, nicht bloß im abstrakten System, sondern auf dem Hintergrund des pulsenden, schreitenden Lebens, im Zusammenhang mit den noch namenlos gebliebenen Geheimnissen der Welt gesehen werden. Und diese selbe Geisteswissenschaft wird dadurch auch für die Bildung des angehenden Lehrers etwas zu leisten imstande sein, was in den bisherigen Plänen zur Lehrerbildung garnicht enthalten war. Garnicht enthalten sein konnte. In einem Brief an die Gräfin A. A. Tolstoi wirft Tolstoi in der Zeit seiner lebhaften Schulinteressen die Frage auf, warum man dem Volke Bildung geben wolle, und dann schreibt er: „Meine Antwort ist die: Ich denke darüber nicht nach; aber wenn ich in die Schule komme und diese vielen zerlumpten, schmutzigen, mageren Kinder mit ihren hellen Augen und nicht selten Engelsgesichtern sehe, dann überkommt mich eine Unruhe und ein Schrecken ähnlich dem, den ich beim Anblick ertrinkender Menschen empfinden würde. Mein Gott im Himmel! Wie soll man sie nur herausziehen! Und wen zuerst und wen später? Hier geht das Kostbarste, was es gibt, elend zugrunde: das Geistige, das bei den Kindern so klar und offen zutage tritt." Was in der Seele Tolstois beim Anblick der Schulkinder aufstand, es wäre, das ist klar, könnte man es in der

Seele des angehenden Lehrers bewirken, das allerbeste Stück der Lehrerbildung überhaupt. Bisher hat man kein Mittel es zu bewirken gewußt. Die geisteswissenschaftliche Erkenntnis des werdenden Menschen ist dieses Mittel. Wird der angehende Lehrer wirklich zuschauen lernen, wie sich im Kinde der Mensch langsam an den Tag ringt, wie er aus seinem Schlaf und Traum allmählich wach wird zu seinem Vorstellen, zu seinem Erinnern, zu seinem eigenen Willen, wie sich Wege zeigen, diesen sich entfaltenden Fähigkeiten als Lehrer ein günstiges oder ungünstiges Schicksal zu sein, Helligkeit oder Trauer, Zuversicht oder Zagen, Geduld oder Unrast, kurzum Lebensmut oder Lebensnot einzupflanzen — wird er verfolgen können, wie sein pädagogisches Tun am Kinde mit diesem in die Zukunft wandert, es Schritt für Schritt begleitend, hilfreich oder hindernd; wird dem angehenden Lehrer für all dieses der Blick wirklich aufgetan: Dann wird alles, was auf dem Grunde seines Wesens an Lehrersinn und Erziehertum schlummernd war, ebenso *erwachen*, wie es in der Künstlerseele Tolstois beim Anblick der Kinder erwacht ist.

Daß die so zu sich selbst erwachten und der hohen Verpflichtung ihres Berufs bewußt gewordenen Lehrer auch damit die Kraft finden werden abzuschütteln, was sie heute noch hindert, für Plan und Ziel ihrer Arbeit, unbevormundet, selbstverantwortlich, frei zu sein, sei zum Schluß nur kurz gestreift. Würde heute jemand den Zusammenhang aufzeigen, der zweifellos zwischen den Mängeln der Schulerziehung einerseits und dem Unvermögen der Menschen die außer Rand geratenen Lebensumstände zu meistern andrerseits, zwischen Pädagogik und wirtschaftlich-politischem Widersinn also besteht, so würden die Lehrer mit gewissem Recht den größten Teil der Verantwortung dem Staate zuschieben, weil er nicht Erzieher, sondern Vollzugsbeamte in ihnen gesehen hat. Die Lehrer werden aber durch die Vertiefung in die notwendigen Voraussetzungen und in die Tragweite ihrer Berufsarbeit dahin kommen, solche schädliche Verantwortungslosigkeit als unwürdig abzulehnen. Sie werden die Verantwortung als den besten Antrieb jeder Schulreform für sich fordern, und für das heranwachsende Geschlecht, das sich ihnen anver-

traut, die Verantwortung, wenn es nicht anders geht, gegen den Staat erkämpfen. Sie werden die Lüge nicht dulden, als welche ein demokratisch seinwollendes Staatswesen mit einer in Unmündigkeit gehaltenen, vielleicht sogar argwöhnisch beobachteten Lehrer- und Erzieherschaft anzusprechen ist. Demokratie des Staates bedingt Autonomie des Bildungswesens. Entweder — oder. Ein Volk, das seine völkischen Angelegenheiten selbst ordnen soll, muß seine Kinder durch selbstverantwortliche, freie Menschen erziehen lassen. Die Freiheit des Geisteslebens, wie sie die an Steiners Namen geknüpfte Dreigliederungsbewegung anstrebt, ist somit auch eine und wohl die köstlichste und folgenreichste der Konsequenzen geisteswissenschaftlicher Anthropologie.

Ist es ein unverhofft Großes, was die Geisteswissenschaft für die Befruchtung der Erziehungs- und Schulpraxis bedeuten kann, so dünkt es mich doch noch größer zu sehen, wie ein Mensch mit solcher Überschau der Welt, wie sie Steiner eigen ist, zugleich so innig sich dem Leben und dessen Gang durch die Zeit zuzugesellen vermag, daß das, was er als Werk ins menschliche Dasein stellt, wie ein selber Lebendiges sproßt und weitertreibt. Daß die Waldorfschule, indem sie die Kinder im Sinn einer geisteswissenschaftlichen Pädagogik erzieht, zugleich den Keim der neuen Lehrerbildung in sich trägt, daß sie, weil ganz auf die Persönlichkeit des Lehrers gestellt, die Befreiung des Bildungswesens und des ganzen Geisteslebens anstreben muß; daß sie, aus der stillen Arbeit an den Kindern heraus, zugleich gewiesen ist, getrieben ist, gedrängt ist zum Kampf für eine radikale Erneuerung unserer sozialen Ordnung überhaupt: Das ist wohl das größte und schönste Zeugnis für die tiefen Lebens- und Wirkungsgrundlagen Rudolf Steiners.

Rudolf Steiner und die Politik

von

Roman Boos

> Nur das für wahr halten, wozu uns unser eigenes Denken zwingt, nur in solchen gesellschaftlichen und staatlichen Formen leben, die wir uns selbst geben, das ist der große Grundsatz der Zeit.
>
> Rudolf Steiner (1888)

Über „Rudolf Steiner und die Politik“ kann man nicht eine Monographie schreiben. So wenig als über „Die grüne Farbe bei Raphael“. Das Grün in einem Bild Raphaels hat mit dem Rot, Blau, Gelb und mit den Linienformen des gleichen Bildes zu schaffen und nicht mit dem Grün eines anderen. Was Rudolf Steiner durch dreieinhalb Jahrzehnte als Wort oder Tat an Probleme gewendet hat, die man „politische“ zu nennen gewohnt ist, das will aus dem lebendigen Puls erfaßt sein, der in konkreten Situationen durch die volle Lebenswirklichkeit schlug oder heute schlägt. Das „Politische“ in der Politik ist immer nur Teil. Wie der grüne Fleck im bunten Bild. Man „kann“ solche Teile herausbrechen. Man „kann“ sie auch systematisieren. Man „kann“ ein solches Beginnen auch „Wissenschaft“ nennen. Aber ein solches „Können“ kommt nur aus dem Kopf, nicht aus dem Pulsschlag des ganzen Menschen. Und eine bloße Kopfwissenschaft findet nie das geistige Band, das die Teile eines Lebendigen zum Ganzen schließt. Sie schafft Bänder, mit denen sie das Lebendige fesselt. Ihr „Können“ bedeutet für das Lebendige ein Müssen. Alle bloße Kopfwissenschaft kann dem Lebendigen gegenüber nicht anders als imperialistisch sein. Eine imperialistische Methode wollen wir aber nicht anwenden, wenn wir von der Bedeutung eines Mannes für die Politik sprechen, dessen Lebenswerk bis in alle Einzelheiten hinein einen großen Freiheitskampf darstellt. Wer in Erkenntnistheorie und Ethik den Menschen als erkennenden und handelnden aus aller Fremdherrschaft befreit, wer bis tief in

die einzelnen Fachdisziplinen wissenschaftliche Methodik trägt, durch die sich der Mensch als ein ganzer und ungeteilter — nicht nur als Kopfwesen — in den Pulsschlag der Wirklichkeit erkennend hineinstellt, und wer aus solcher Erkenntnisgesinnung zu einer sozialen und politischen Freiheitspraxis den Weg weist, der darf beanspruchen, daß man nicht von ihm „als Politiker" spricht, sondern von ihm selbst. Von Rudolf Steiners Lebenswerk, insofern es Bahnen des Politischen kreuzt oder auf ihnen sich bewegt, soll in dieser Skizze die Rede sein.

Seit die Welt, in welcher der Mensch stehen muß, — dank der Politik der Politiker — unbequem geworden ist, greift man allerdings mit doppelter Gier nach bequemen Gedanken, an die man sich hängen kann. In der Wirklichkeitspolitik Rudolf Steiners ist aber auf die Menschen gerechnet, die sich mit ihrem „Ich" nicht in weltferne Abstraktionen oder ins gedankenlose Getriebe der sogenannten Wirklichkeit zu flüchten streben, sondern die als Kern des „Ich" einen Willen spüren, der in die wirkliche Welt drängt und der die bequemen Gedanken mit der gleichen Unerbittlichkeit zerreißt, mit der die Kriegskatastrophe eine bequeme Welt zu zerreißen begonnen hat. Ohne einen solchen Willen ist der Mensch nicht Mensch und die Politik nur Politik. Wenn in der Menschheit aber nicht Menschen dazu kommen, eine Politik zu entfalten, die mehr ist als nur „Politik", dann segelt sie in den Untergang.

Als im März 1919 Rudolf Steiner mit dem Aufruf „An das deutsche Volk und an die Kulturwelt" zu den Fragen des politischen Lebens vor der internationalen Öffentlichkeit das Wort ergriff, war dies manchen Leuten verwunderlich: solchen, welche die Politik zu verstehen, und solchen, welche Steiner zu kennen glaubten. Nur wenige erkannten, daß es die Wirklichkeit der politischen Weltlage war, in die Steiner mit dem Aufruf zur Dreigliederung des sozialen Organismus hineintrat, und daß es der Geist war, aus dem Steiners ganzes Lebenswerk stammt, der darin das Wort ergriff.

Seither hat allerdings Steiners immense, den drängenden Lebensproblemen unablässig auf den Leib gehende und jeden An-

griffspunkt zu praktischem Eingreifen erfassende Arbeit*) über ganz Europa hin eine Mitarbeiterschaft zu sammeln vermocht, die kraftvoll dafür sorgt, daß seine Antworten auf die Probleme des öffentlichen Lebens der Gegenwart nicht aus dem, was sie sind und sein wollen, zu bloßer Literatur, zu akademischen Beiträgen zur politischen Tagesdiskussion herabsinken.

Die Verständnislosigkeit, mit der jedoch die ungeheure Mehrzahl derjenigen, die sich in den politischen Tagesfragen tummeln, den politisch-sozialen Grundaufgaben gegenübersteht, diese Verständnislosigkeit als solche erhebt sich nun aber gerade vor einer ernsthaften Wirklichkeitspolitik als eine in allererster Linie ihre Lösung fordernde Aufgabe: bevor in wirklich praktischer Weise an die Lösung der durch den Gang der Ereignisse herangetragenen großen und kleinen Probleme geschritten werden kann, muß in einer genügend großen Anzahl von Menschen der Schlaf der Verständnislosigkeit vertrieben werden, der ein ernstes Aufgaben-erkennen-wollen nicht aufkommen läßt. Ein Nicht-erkennen-wollen zieht sich ja heute vielfach gerade durch das, was als das Realistischste und Praktischste sich gebärdet. Das soziale und politische Tun und Treiben, dem wir tagaus, tagein begegnen — das „nützliche" und „notwendige" in der Regel nicht weniger als das überflüssige und schädliche — verrät so furchtbar oft, daß es nicht mehr ist als die Außenseite eines Traumspiels in lieb gewonnenen Begriffen und Gewohnheiten. „Man möchte es die Tragik der Gegenwart nennen, daß zahllose Menschen sich durch Illusionen über das Erstrebenswerte die Einsicht in das wirklich Notwendige verbauen. Völlig veraltete Parteianschauungen verbreiten einen dichten Gedankennebel über dieses Notwendige. Sie ergehen sich in unpraktischen, undurchführbaren Tendenzen; das Wirkliche, das sie unternehmen, wird zur unfruchtbaren Utopie, und die Vorschläge, die aus wahrhaftiger Lebenspraxis heraus gemacht sind, werden von ihnen als Utopie angesehen."

---

*) Vgl. insbesondere: Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft. „Dreigliederung des sozialen Organismus" (Stuttgarter Wochenschrift); „Soziale Zukunft" (Zeitschrift, Dornach).

Diese Worte stehen in den „Vorbemerkungen" zu dem Buch „In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus", in dem eine Anzahl der Leitartikel zusammengefaßt sind, die Rudolf Steiner für die Wochenschrift „Dreigliederung des sozialen Organismus" geschrieben hat. An dem, was die 90 Seiten dieses Buches enthalten, könnte das Thema „Rudolf Steiner und die Politik" zu einer ganz besonders eindringlichen Darstellung gebracht werden. Darin müßte mit besonderem Nachdruck immer wieder gezeigt werden, in welchen Formen die Gedanken des Verfassers sich entwickeln. Es müßte das „politische" Element im Stil der Gedankenentwickelung gefaßt werden, das heißt jenes „Etwas", in dem sich die Richtung der Gedanken ausdrückt, die durch das Medium des von Zeitungsgeistigkeit, Routinegesinnung und Bequemlichkeit durchseuchten modernen öffentlichen Bewußtseins hindurch ihr Ziel suchen: den Willen, den Mut, die Quellen der Tatkraft der Menschen. „Die Ereignisse der letzten Jahre haben eine gewisse Ermüdung über die Seelenverfassungen der Zeitgenossen ausgegossen. Um der kommenden Generationen willen, um der Kultur der nächsten Zukunft willen, muß diese Ermüdung bekämpft werden." („In Ausführung" usw. S. 27.) Der Kampf gegen diese Ermüdung wird in jedem Satz dieser Aufsätze geführt. Aus ihrem Stil spricht ihre Kampfnatur. Das „Etwas", das es ausmacht, daß aus ihnen ein unerbittlicher, entschlossener Kampfwille gegen alles müde Traumspieltreiben und Aufgaben-nicht-erkennenwollen spricht, ist das „politische" Element in ihrem Stil. Dies „Etwas", durch das sich das Wesentlichste offenbart, was zu unserm Thema gesagt werden kann, sei wenigstens zu skizzieren versucht. Von dessen Widerpart gab Steiner einmal eine Charakteristik („Zur Psychologie der Phrase", im „Magazin für Literatur" vom 3. September 1898):

„Wie die Menge das Denken zu vermeiden sucht, sieht man gerade am besten im Gebrauch des Schlagwortes. — Es gibt Journalisten, die auf diese Eigenschaft der Menge ihre ganze Existenz aufbauen. Sie schreiben, — sagen wir jede Woche — einen Artikel, der irgend ein Wort enthält, das geeignet ist, acht Tage lang nachgesprochen zu werden. Dann haben die Leser acht Tage ein Mittel, über etwas zu reden, ohne ihre Gedanken in Anspruch zu nehmen. Sie bringen eine Woche lang bei jeder Gelegenheit den neuesten Ausspruch des Journalisten X an. Manche Journalisten können nur deswegen einen großen Erfolg ver-

zeichnen, weil sie die Kunst besitzen, Worte zu prägen, die neben ihrem Sinn auch noch etwas haben, durch das sie suggestiv wirken. Durch das sie wirken, wenn sie ihren Sinn ablegen. Den Psycholog der Phrase wird zu erforschen haben, was dieses „Etwas“ ist, das übrig bleibt, wenn der Sinn aus einem Worte herausdestilliert ist; und das dann die Zauberkraft hat, das sinnlose Wort zu einer Macht zu erheben, die über die Menschen herrscht.“

Das ist der Kampfstil derjenigen, die ihren Lebenssport darin erblicken, sich im Element des politischen Gegenwartslebens zu tummeln. Schlagworte, Worte, die „schlagen“, sind ihre Kampfwaffen. Aber mögen sie noch so dröhnen, mögen sie durch ihr Dröhnen noch so großes Unheil stiften: eines ist diesen Waffen wesenseigentümlich: daß sie im übelsten Sinn des Wortes friedfertig sind, daß sie auf dies und das aber nie an die Wände schlagen, die sich die Menschen um ihre Köpfe bauen, wenn sie nicht in die Wirklichkeit blicken wollen. Ihre Schlagkraft beziehen sie gerade von den menschlichen Faulheitstrieben, denen sie durch Scheinbewegung eine umso angenehmere Ruhe schaffen.

Der Kampfcharakter von Steiners politischen Gedankenformen liegt in diesem: daß sie immerfort dorthin schlagen, wohin die Schlagworte nie treffen, nämlich an die Bretter, die sich die Menschen selbst oder in freundschaftlicher Gegenseitigkeit vor die Köpfe genagelt haben. Kein einziger Satz in allen den Aufsätzen Steiners wäre zum Schlagwort geeignet. Kein einziger ist so, daß er „acht Tage lang nachgesprochen“ werden könnte. Denn keiner ist so geprägt, daß er neben seinem Sinn noch „etwas hat, durch das er suggestiv wirkt“, durch das er „wirkt, wenn er seinen Sinn ablegt“. Nur dadurch werden diese Sätze wirksam, daß sie in ihren Zusammenhängen vom Leser lebendig nachgedacht werden. Aber doch sind sie „politisch“! Doch unterscheiden sie sich auch von der professoralen Lehrbuchweisheit, die ja im großen und ganzen auch nicht gerade suggestiv wirkt: Sie wirken nicht nur durch den „Sinn“, durch ihr Inhaltliches, durch ihr „Was“! Sie wirken allerdings nicht durch ein „Etwas“, das vom Sinn wegführt; aber durch das „Wie“, nach dem sie im Sinn, im Inhaltlichen ihren Weg suchen. Sie führen den Leser durch den Inhalt auf Wegen, die nicht gefahren, sondern nur gegangen werden können. Sie stellen den Leser auf seine eigenen Beine. Sie überlassen es

ihm, ob er dann auf seinen Beinen stille stehen und sich über „Unverständlichkeit“ oder das „Unpraktische“ der Gedanken beklagen will — es wird gar nicht bestritten, daß Treppensteigen unter einem gewissen Gesichtspunkt „unpraktischer“ ist als Liftfahren, wenigstens wenn man den Lift nicht vorher selber bauen muß — oder ob er sich entschließen will, aus eigener Kraft vorwärts zu gehen. Genau gesprochen: es sind nicht die Gedankenformen als solche, die „kämpfen“, die „schlagen“. Sie stellen sich vor die lesenden „Ich“ so hin, daß diese sich gegen das bloß gewohnheitsmäßige Element im politischen Denken, von dem alle Schlagwörter ihr Leben fristen, auflehnen müssen, wenn sie überhaupt mitkommen wollen.

Im Mittelpunkte der Erkenntnistheorie Steiners steht die Feststellung, die im 2. Band der Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften (S. XXIV) so formuliert ist: „Ein Gedankengebilde tritt mir nicht gegenüber, ohne daß ich selbst an seinem Zustandekommen mitwirke“. Seine politischen Aufsätze formt Steiner so, daß ein Verständnis sich nur ergeben kann, wenn der Leser am Zustandekommen dieses Verständnisses mitwirkt. Eine solche Mitwirkung — könnte man sagen — sei für jegliches „Verständnis“ erforderlich! Aber das ist gerade das Wesentliche bei Steiner, daß er nicht auf irgendein Scheinverständnis rechnet, das bei seinem Zustandekommen Stellvertretung zuläßt, sondern auf den freien Willen des Lesers zum Verstehen, — daß er nicht „Schlagworte“ bietet, sondern „Gedankengebilde“ (und zwar ohne den geringsten schlagwortartigen Anflug). Diese unterscheiden sich aber von jenen dadurch, daß in ihnen der Puls des Menschen schlägt, daß sie vom Ich gefaßt sind, während jene auf undurchsichtigen Gefühls- und Willenselementen schwimmen, in denen unmenschliche Rhythmen schlagen, und die sich der bloßen Form des Gedanklichen bedienen, um bequemen Ichs vorzutäuschen, daß das, was da schwimmt, tragen könne.

Der innerste Kern der politischen Arbeit Steiners offenbart sich gerade in diesem Verzicht. In dem Verzicht, für die Verwirklichung irgendwelcher „politischer“ Ziele Menschenkräfte durch Erregung undurchsichtiger Gefühls- oder Willenselemente in Be-

wegung zu bringen. Das, worauf die Wirklichkeitspolitik Steiners rechnet: ichhafte, freie Willensinitiative, das erzieht sie sich durch ihren eigenen Stil heran. Sie postuliert nicht abstrakte Ideale und treibt sich nicht in dem Gewimmel der Alltagspolitik herum. Sondern sie lenkt den Blick auf Lebensnotwendigkeiten. Und sie betrachtet diese so, daß sie im Betrachten nicht beschaulich wirkt, sondern Menschen erzieht. Gerade weil eine volle Wirklichkeitspolitik nicht auf den Menschen verzichten darf, muß sie auf die Tageserfolge der „Real"politik und auf die Gloriole der „Ideal"politik verzichten. Sie darf nicht Erfolge erstreben, die nur mit freiheitsfeindlichen Mitteln errungen werden können, und sie darf nicht Ideale verwirklichen wollen, die im Augenblick der Verwirklichung von den Menschen, so wie sie sind, als Lebenslügen empfunden werden müssen.

Eine freiheitliche Wirklichkeitspolitik, die sich von unpolitischem Idealismus und erfolg-süchtiger Nurpolitik gleich stark unterscheidet, kann aber auf diese beiden Wege deshalb leichten Herzens verzichten, weil sie durchschaut, daß die „Erfolge" der Nurpolitik und die „Ideale" der idealistischen Unpolitik im Grunde genommen doch nur Scheinerfolge und Scheinideale sind. Beide wurzeln nicht in den menschheitlichen Grundlagen der Politik. Sie können auch nicht dort wurzeln: weil es der menschlichen Persönlichkeit, dem „Ich" allein vorbehalten ist, im wahrhaft Menschlichen Wurzel zu schlagen. Und zwar in dem Maße, als es sich zur Freiheit durchringt. Frei ist aber das „Ich" dann — und erst dann ist es wirklich „Ich" —, wenn es nicht mehr nötig hat, sich in die Fremdherrschaft eines Ideals zu begeben, um durch den Strudel des Lebens das Steuer führen zu können. Inhalt der menschlichen Freiheit kann niemals ein Ideal sein. Denn ein Ideal, das den Menschen ausfüllt, versperrt dem Menschlichen im Menschen den Platz. Dies Menschliche — durch das sich der Mensch von allen seinen Mitgeschöpfen unterscheidet — besteht aber gerade darin, daß er mit dem Vermögen ausgestattet ist, konkrete Ideale dann zu produzieren, wenn die äußere „Wirklichkeit" — die ohne das Ich nur eine Bruchstückwirklichkeit ist — aus ihren Brüchen und Rissen heraus an das Ich Fragen richtet. Am kranken Leib der Welt

moralische Phantasie — im Sinne der Steinerschen Freiheitsphilosophie — zum Sprechen bringen: das führt nicht zum Schein, sondern ins Herz der Wirklichkeit. Und bewegliches Antworten einer lebendig-produktiven moralischen Phantasie auf die Fragen einer brüchig werdenden Welt: das macht den Pulsschlag aus, in dem wahre Wirklichkeitspolitik ihr Leben führt.

Dieser Pulsschlag lebensstarker Wirklichkeitspolitik kann in der Einheit von Inhalt und Stil der Aufsätze Steiners zu den politisch-sozialen Problemen der Gegenwart gegriffen werden. Sie sind jedermann zugänglich. Weitere Betrachtungen über sie anzustellen ist deshalb überflüssig. Diese Skizze will keinerlei „Ersatz" sein. Sie soll vielmehr mit einigen Strichen zu zeichnen versuchen, wie sich die heutige politisch-soziale Wirksamkeit Steiners einerseits aus dem Wachsen seines Lebenswerkes und anderseits aus dem Brüchigwerden der öffentlichen Lebensverhältnisse herausgebildet hat.

In den „Vorbemerkungen" zu „In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus" schreibt Steiner: „Alles, was ich sowohl in den „Kernpunkten" wie in diesen Aufsätzen veröffentlichte, ist nicht aus theoretischer Gedankenarbeit erwachsen. Im Laufe von mehr als drei Jahrzehnten habe ich das geistige, politische und wirtschaftliche Leben Europas in seinen verschiedenen Verzweigungen verfolgt. Dabei ergab sich mir, wie ich glaube, die Einsicht in die Tendenzen, nach denen dieses Leben als zu seiner Gesundung hindrängt. Ich meine, daß die Gedanken, die ich ausspreche, nicht die eines einzelnen Menschen sind; sondern daß sie das unbewußte Wollen der europäischen Menschheit ausdrücken. Die besonderen Verhältnisse des Gegenwartslebens, auf die ich in den „Kernpunkten" und in diesen Aufsätzen wiederholt zu sprechen komme, haben es nicht dazu kommen lassen, daß dieses Wollen in klaren Umrissen und verbunden mit dem Streben nach praktischer Durchführung im vollen Bewußtsein einer genügend großen Anzahl von Menschen zutage getreten ist. Man möchte es die Tragik der Gegenwart nennen ... (wie oben, S. 211)."

Ein Bild davon, wie Steiner das europäische Leben in seinen verschiedenen Verzweigungen verfolgte, kann man aus den Jahr-

gängen des „Magazin für Literatur“ gewinnen, die um die Jahrhundertwende in Berlin unter seiner Schriftleitung herausgekommen sind. Aufsätze über Persönlichkeiten, die in jenen Jahren Entscheidendes wirkten, über philosophische, künstlerische, pädagogische, politische und andere Fragen des kulturellen Lebens geben ein umfassendes Bild davon, wie er die Tendenzen suchte, nach denen die Entwicklungskräfte der Zeit drängten, und wie er durch all dies Drängen hindurch in der Richtung steuerte, die er bezeichnete, als er (in einem Gruß an Emile Zola, den Verteidiger des Kapitän Dreyfus) das „Magazin“ eine „Zeitschrift, die der freiheitlichen Entwickelung dienen soll“, nannte.

Nicht einem freiheitlichen „Prinzip“ sondern der freiheitlichen Entwickelung diente die Zeitschrift. Darum ist es selbstverständlich, daß das Bild, das sie bietet, ungeheuer bunt ist. Nie scheut sich Steiner, kräftig in die Farbe zu gehen! In jeden „Fleck“, auf dem das Auge gerade verweilt, leuchten die Nachbarfarben herein. Die einzelnen Aufsätze reden miteinander, wie die Farben in einem bunten Bild. Deshalb ist es so trostlos öde, wenn Zitatenjäger — meist aus feindlichem Lager — hingehen und Sätze herausreißen, um dies oder jenes (z. B. Widersprüche mit anderen — Sätzen) zu „beweisen“. Für Menschen aber, denen es auch um freiheitliche Entwickelung zu tun ist, macht gerade das die Lektüre dieser Jahrgänge so unvergleichlich: zu beobachten, wie rücksichtslos Steiner seine Farben nebeneinander hinsetzt, souverän der „Gefahr“ spottend, daß Trägheit und böser Wille Widersprüche konstruiere, ganz allein auf gedankenmutige Leser rechnend.

Für die Hefte vom 2. und 9. Juli 1898 schrieb Steiner zwei Aufsätze über Max Stirner („Max Stirner“ und „Voilà un homme“), für das vom 13. August einen Aufsatz über Bismarck („Bismarck, der Mann des politischen Erfolges“). Aus der Charakteristik, die Steiner diesen beiden Männern gibt, seien einige Sätze wiedergegeben:

„Stirner lebte, wie der Verkünder der Souveränetät des Individuums zu einer Zeit leben mußte, in der alle Einrichtungen auf Ansichten beruhten, die den seinigen entgegengesetzt waren. Abseits von dem Treiben seiner Zeitgenossen ging er seine Wege. Seine Unabhängigkeit konnte er sich nur dadurch wahren, daß er darauf verzichtete, seine Arbeitskraft und seinen Geist in irgendeiner offiziellen Stellung

zu verwerten. Als echter Kultur-Zigeuner lebte er; und er konnte sich seine Freiheit nur damit erkaufen, daß er entbehrte, was er sicher hätte reichlich erwerben können, wenn er seine Fähigkeiten in den Dienst seiner Zeit gestellt hätte. Er konnte sich in kein Ganzes eingliedern."

„Bismarck war in seinem Leben jeder Lage gewachsen. Er tat, was die Ereignisse von einem treuen deutschen Diener des preußischen Königs forderten. Er dachte über die Berechtigung seines Tuns nicht nach. Das überließ er dem lieben Gott .... Und mit Gott hat Bismarck auch sein Verhältnis zu seinem König ausgemacht. Ihm gab Gott das Amt, diesen König groß zu machen: und er kannte nichts anderes, als die Pflichten dieses Amtes redlich zu erfüllen .... Er hätte sich keine bessere Grabschrift setzen können als: „Ein treuer, deutscher Diener Wilhelms des Ersten"."

Antipoden, der individualistische Anarchist und der Diener des Königs, stehen da nebeneinander. Um dasjenige, was Steiner 1898 an diesen Männern zum Sprechen bringen wollte, unsrer Gegenwart möglichst eindringlich zu machen, sei eine dritte Gestalt neben sie hingestellt: der Demokrat. Präsident Wilson sprach in seiner Rede zur zweiten Amtsübernahme am 5. März 1917 die Worte:

„Ich bin der Diener dieses Volkes, und ich kann nur Erfolg haben, wenn es mich mit seinem Vertrauen und seinem Rat unterstützt und leitet."

Nun stehen vor uns die zwei Diener — der Diener des Fürsten und der des Volkes — und der Herr, Stirner, der sagt:

„Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache meines Volkes, meines Fürsten, meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur meine Sache soll niemals meine Sache sein! ...".

Aber die drei Männer können sich auch anders gruppieren. Lassen wir sie nochmals sprechen:

Wilson sprach in der erwähnten Rede auch die Worte:

„Es kann .. sein, daß wir durch Umstände, nicht aber durch unseren eigenen Zweck und Wunsch zu einer ... mehr unmittelbaren Teilnahme an dem großen Kampfe veranlaßt werden. Aber nichts wird unsere Ideen und unsern Zweck ändern. Dieselben sind zu offenkundig, als daß sie verdunkelt werden könnten .... Wir haben erkannt und wir waren stets darauf stolz, daß sie die Grundsätze einer befreiten Menschheit sind."

Bismarck sprach anders! Steiner zitiert eines seiner Worte:

In der Sitzung des preußischen Abgeordnetenhauses vom 2. Juni 1865 erwiderte Bismarck dem Abgeordneten Virchow, der ihm vorwarf, er habe keine festen Prinzipien, sondern richte seine politischen Entschlüsse bald so, bald so ein, je nachdem der Wind verschieden blase: „Virchow

hat uns vorgeworfen, wir hätten, je nachdem der Wind gewechselt hätte, auch das Steuerruder gedreht. Nun frage ich, was soll man denn, wenn man zu Schiffe fährt, anderes tun, als das Ruder nach dem Winde drehn, wenn man nicht etwa selbst Wind machen will."

Auch Stirner sprach anders:

„Alle Wahrheiten unter mir sind mir lieb; eine Wahrheit über mir, eine Wahrheit, nach der ich mich richten müßte, kenne ich nicht."

Wilson: der Mann, der sich unter die „Grundsätze" stellt, die ihm als unabänderlich gelten, der nach „Grundsätzen" Politik macht. Bismarck und Stirner: die Männer, die sich über alles stellen, was „Grundsätze" genannt werden kann; der erste, weil er einem konkreteren Herrn, nämlich Wilhelm I. dient und in dessen Dienst Politik macht, — der zweite, weil er keines Wesens — weder eines abstrakten noch eines konkreten — Diener, sondern selbst Herr sein und ins politische Leben überhaupt nicht hineintreten will.

In den Tagen, als Wilson auf seinem mit Grundsätzen befrachteten Schiff von Amerika nach Europa herüber fuhr, wurde über die ganze Welt hin der Sieg der „Ideal"- und „Grundsatzpolitik" über die im Weltkrieg überwundene „Real"- und „Opportunitätspolitik" verkündet, der Sieg Wilsons über Bismarck. Steiner hat dasjenige, was Wilson als Fracht auf sein Schiff mitnahm, nie anders beurteilt, als in der Weise, wie er im Juni 1913 in einem Vortrag in Helsingfors über Wilsons politisches Denken geurteilt hatte: „Da haben wir ein lebendiges Beispiel, wie man mit halber Logik heute durch die Welt schreitet!" Daß Wilson Gedankenformen, die mit der Realität des Soziallebens nichts zu schaffen haben, in dieses Leben hineinzupressen unternimmt, weil seine Logik nicht stark genug ist, die Lebensgesetze des sozialen Organismus zu finden, das wirft ihm Steiner im Sommer 1913 entgegen. Und das zeigte Steiner an dem, was Wilson während des Krieges redete und tat, immer wieder.

Wie urteilte nun Steiner über Bismarck?

„Auf die Gefahr hin, von den Leuten, die einen großen Mann nur durch Superlative des Lobens zu erkennen glauben, für einen Verkleinerer Bismarcks gehalten zu werden, spreche ich es aus: Bismarck verdankt seine Erfolge dem Umstande, daß er seiner Zeit niemals auch nur um einige Jahre voraus war. Die Idealisten des Jahres 1848

mußten scheitern, weil sie eine Idee verwirklichen wollten, die erst 1871 reif zur Verwirklichung war. Bismarck war für diese Idee erst in dem Augenblicke zu haben, als sie reif war, ins Dasein zu treten .... Ich sage es rückhaltlos heraus: Bismarck ist der größte Politiker geworden, weil er es verstand, im allerbesten Sinne des Wortes, den Mantel nach dem Winde zu drehen." Und diesen Aufsatz vom 13. August 1898 schloß Steiner mit den Worten: „Und so mögen sie mir es denn übel nehmen, wie sie wollten, diejenigen, die nur anerkennen können, wenn sie in Superlativen loben: ich sage doch mit Bismarck, dem großen Heimgegangenen. Die beste Maxime des Politikers ist: „Was soll man denn, wenn man zu Schiffe fährt, anderes tun, als das Ruder nach dem Winde drehen, wenn man nicht etwa selbst Wind machen will".

Steiner geht stark in die Farbe! Gerade das, was den Wilsonianern besonders gegen den Strich geht, die Grundsatzlosigkeit, den anpassungsfähigen Opportunismus der Bismarckschen Politik streicht er heraus! Und „mit Bismarck" nennt er die beste Maxime des Politikers: Sich nach dem Winde drehen! Ob Bismarcks Logik ganz oder halb gewesen sei, darüber bestand gar kein Anlaß, Betrachtungen anzustellen. „Mit Machtfaktoren wußte er zu rechnen. Theorien und Prinzipien waren ihm gleichgültig. Am 26. November 1884 sagte er dem Abgeordneten Rickert: ob meine Anschauung »in eine wissenschaftliche Theorie paßt, ist mir gleich: sie paßt in meine staatsrechtliche Auffassung, und ich werde in meiner Auffassung über den König, die vollziehende Gewalt und erbliche Monarchie dieser die Freiheit zu wahren wissen«." (Steiner a. a. O.). Bismarck stand nicht mit Logik im politischen Leben — weder mit newtonisch-mechanistisch, noch mit darwinistisch-evolutionistisch gestalteten Theorien (wie z. B. Wilson, der aus „halber Logik" heraus dem modernen Politiker empfiehlt, den Schritt von Newton zu Darwin zu machen). Er steuerte das Schiff nicht auf Linien, die er aus dem Kopf vorher gezogen hatte. Sondern er lenkte das Steuerruder im Treiben der Winde nach dem, was ihm das Herz eingab, das treu im Dienst Wilhelms I. schlug. „Bismarck hat nie darüber nachgedacht, wie die Welt sein soll. Solches Denken hat er als müßige Geschäftigkeit angesehen. Was sein soll, hat er sich von den Ereignissen sagen lassen. Seine Sache war, im Sinne der von den Ereignissen gestellten Forderungen kraftvoll zu handeln. — Aber seine Kraft hatte eine ganz bestimmte Richtung. Kein anderer hätte ihr diese Richtung gegeben.

Bismarck ist am 1. April 1815 in einem preußischen Junkerhause geboren. Seine Erziehung führte ihn dazu, als die Persönlichkeit zu wirken, die sich selbst einzig bezeichnend auf den Grabstein setzen mußte: „Ein treuer deutscher Diener Wilhelms I.“ (a. a. O.).

Die Grundsatzlosigkeit der Bismarckschen Politik stand nicht im Dienst der Aufgabe, ein Schiff schlecht und recht über Wasser zu halten, sondern in dem der anderen: es in der Richtung vorwärts zu bringen, die Bismarcks Wesenscharakter forderte. Sie unterschied sich — ebenso scharf, wie von der Grundsatzpolitik — von der Technik des „Regierens . . . von Fall zu Fall, das sich durch diplomatische Benutzung der sich gerade darbietenden Konstellationen um jeden Preis an der Oberfläche erhalten will“ (Steiner, Deutsche Wochenschrift, Wien, 1888), von dieser Technik des „Fortwurstelns“, die Steiner von den 80iger Jahren an immer wieder am österreichischen Ministerpräsidenten Grafen Taaffe und dessen Nachfolgern aufs schärfste gebrandmarkt hat.

Gegen die Richtung, nach der Bismarcks titanische Kräfte wirkten, richtet Steiner in diesem Aufsatz kein Wort der Kritik. Er trägt nicht moralistische Wertungen oder politische Prinzipien herbei, um einen Menschen von Fleisch und Blut zu messen. Er bezeichnet nur die Kräfte, die in diesem Fleisch und Blut wirkten und ins politische Feld ausstrahlten. In den Blättern einer „Zeitschrift, die der freiheitlichen Entwickelung dienen soll“, kann er sich eine „prinzipielle“ Kritik ersparen. Er braucht nicht abstrakte Maßstäbe herbeizuholen, weil mehr als bloße Maßstäbe bereits da ist: dasjenige nämlich, was als Richtung durch diese Zeitschrift zieht, die von Steiner gesteuert wird!

In der nächsten Nähe des „Flecks“, an dem Steiner so stark in Bismarcks Farbe geht, leuchtet eine Kontrastfarbe: Max Stirner. Stirner ist der geborene Antipolitiker. Er ist sich selbst genug. Bismarcks Politik berührt einen Stirner nicht. Aber dasjenige, was Bismarcks Politik die Richtung gibt: Bismarcks Fleisch und Blut, das berührt ihn. Es ist sein Gegenpol. Was zwischen diesen Polen — Bismarck-Stirner — außerhalb des politischen Feldes sprüht, hat aber mit Politik ganz intensiv zu tun! Das „Politische“ an der Politik ist ja immer nur Teil. Und oft nicht der wichtigste.

Die Mächte, die im geistigen Feld Persönlichkeiten gestalten, bedeuten auch für das politische Feld konkrete Wirklichkeiten. Aus dem Stirner gewidmeten Aufsatz Steiners „Voilà un homme“ sei eine ganz „unpolitische“ Stelle herausgegriffen, wo die Rede ist von dem Stoff, aus dem sich der Mann, der sich selbst genug sein will, seine Persönlichkeit baut:

„Ein unpersönliches Wissen wollten die Philosophen zu allen Zeiten. Ein Wissen, das ihnen verrät, welche Mächte die Welt im Innersten zusammenhalten. Brünstig verlangen sie nach solcher „Wissenschaft“. Die Welt ist da, so sagten sie. Sie ist gesetzmäßig. Uns drängt es, die Gesetze, nach denen sie eine objektive Macht geformt hat, zu erforschen. Und wenn sie dann „redlich“ erforscht hatten, was „die Welt im Innersten zusammenhält“, dann fühlten sich die Philosophen so selig, wie wenn dem Bräutigam die Geliebte das Jawort gegeben hat. Denn — wie sagt doch Nietzsche? — die Wahrheit ist ein Weib. Stirner ist kein Freier; er ist ein Eroberer. Er überwindet die Wahrheit. Er verdaut sie. Und sie wird bei ihm nicht Weltanschauung, nicht Philosophie, von der er uns Mitteilung macht. Sie wird Persönlichkeit. Das Wissen soll nun nicht mehr etwas sein, was die Menschen leidend von außen empfangen; es wird in ihnen Fleisch und Blut; sie nehmen nicht mehr bloß die Gesetzmäßigkeit der Welt wahr: sie stellen sie selbst dar. Sie wollen jetzt, was ihre Vorläufer bloß gewußt haben. Der Aufsatz, der das verkündet, klingt in die Worte aus: „So ließe sich der notwendige Untergang der willenlosen Wissenschaft und der Aufgang des selbstbewußten Willens, welcher sich im Sonnenglanze der freien Persönlichkeit vollendet, etwa folgendermaßen fassen: das Wissen muß sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen, und als freie Person sich täglich neu zu schaffen.“ — Wie das Wissen persönlich werden kann, wie dasjenige, was man denkend erkennt, in die Kraft des persönlichen Willens übergehen kann, das hat sich Stirner in diesem Aufsatze beantwortet.“

Zu beiden Seiten der „willenlosen Wissenschaft“ stehen Bismarck und Stirner: der Mann des politischen Erfolges und Diener seines Königs, der mit Machtfaktoren rechnet und die „wissenschaftlichen Theorien“ links liegen läßt, — und der Mann, der sich auf sich selbst zurückzieht, um aus dem „Untergang der willenlosen Wissenschaft“ den „Aufgang des selbstbewußten Willens, welcher sich im Sonnenglanz der freien Persönlichkeit vollendet“, zu entbinden.

Zwischen beiden steht der Mann der Professorenpolitik. Der Vertreter der „willenlosen Wissenschaft“: Wilson.

Bismarcks Politik kommt aus Fleisch und Blut, aus dem Pulsschlag des Herzens. Wilsons Politik kommt aus dem Kopf. Stirner will sein Leben aus dem Schlag des Herzens gestalten, in welches das Wissen des Kopfes herunter gezogen und zu Persönlich-

keit umgeschmolzen wird; aber er kommt nicht zum Politik-treiben! Er bleibt sich selbst genug; er lebt davon, seine Sache zu seiner Sache zu machen und alles Unpersönliche zu Persönlichkeit umzuschmelzen; er bleibt „Einziger“ in seinem „Eigentum“ und überläßt die Welt den — Dienern; — mit der Welt aber auch die Willenskeime, die aus ungesehenen, ungekannten Herzen nach den Gedanken des Kopfes drängen, um dort Nahrung für den Willen zur Freiheit zu finden.

Während der Junker, der bourgeoise Professor und der individualistische Anarchist für ihren König, ihre Grundsätze und ihr Selbst politisieren und leben, entwickeln sich mit elementarer Macht in den Untergründen des geschichtlichen Werdens diejenigen Triebkräfte, die sich während der Weltkatastrophe, in der die Menschheit seit 1914 steht, immer mehr an die Oberfläche des öffentlichen Lebens heraufarbeiten: „Die führenden Persönlichkeiten und Klassen mußten ihr Verhalten in den letzten schicksalsschweren Jahren stets von dem abhängig machen, was in den sozialistisch gestimmten Kreisen der Menschheit lebte. Sie hätten oftmals gerne anders gehandelt, wenn sie die Stimmung dieser Kreise hätten unbeachtet lassen können. In der Gestalt, die gegenwärtig die Ereignisse angenommen haben, leben die Wirkungen dieser Stimmung fort.“ (Steiner, „Kernpunkte“, Kap. I, am Anfang.)

Die Arbeiterfrage steht heute mitten im politischen Feld der Welt. Aber sie steht da als eine Frage, die im eminentesten Sinn ihre Bedeutung für die Politik durch dasjenige hat, was in ihr an Kräften wirksam ist, die als solche nicht politischer Natur sind. Und in ihrem bedeutsamsten Glied ist diese Frage ein Faktum, das sich durch den Boden drängt, auf dem Bismarck, Wilson, Stirner einander gegenüberstehen.

Steiner beginnt das erste Kapitel seiner „Kernpunkte“ („Die wahre Gestalt der sozialen Frage, erfaßt aus dem Leben der modernen Menschheit“) mit den Worten: „Offenbart sich nicht aus der Weltkriegskatastrophe heraus die moderne soziale Bewegung durch Tatsachen, die beweisen, wie unzulänglich Gedanken waren, durch die man Jahrzehnte lang zu verstehen glaubte, was in dem proletarischen Wollen lebt?“

Die Unzulänglichkeit wilsonischen Denkens über die soziale Bewegung ist in der Tendenz begründet, politisch gedachte Prinzipien und Grundsätze als treibende Ideale in sie hinein zu interpretieren, oder sie wenigstens an den Maßstäben solcher Prinzipien und Grundsätze zu werten und zu messen. Die Demokraten über die ganze Erde hin neigen zu diesem Fehler.

Bismarcks Stellung gegenüber dem Proletariat war nicht minder unzulänglich, aber ganz anders, geradezu entgegengesetzt. Im erwähnten Aufsatz über Bismarck schreibt Steiner (1898): „Von dem Liberalismus der Bourgeoisie glaubte Bismarck, daß er Einrichtungen anstrebe, die den Herrscher zwingen, einfach seinen Namen willenlos unter die Beschlüsse der Mehrheit des Parlaments zu setzen. Von den Proletariern aber glaubte er, daß sie ihr leibliches und geistiges Wohl höher stellen, als eine bestimmte Regierungsform. Einem sozialen Königtum dachte er, würde das Proletariat die Hand reichen gegen die republikanischen Neigungen des Bürgertums. Und ein königsfreundliches Proletariat dachte er sich heranzuziehen durch das allgemeine Wahlrecht. — Ich glaube, es hätte eine Möglichkeit gegeben für Bismarck, sein soziales Königtum zu verwirklichen. Diese Möglichkeit wäre eingetreten, wenn Lassalle nicht 1864 durch den frivolen Pistolenschuß Racowitzes sein Leben verloren hätte. Mit Prinzipien und Ideen konnte Bismarck nicht fertig werden. Sie lagen außerhalb des Kreises seiner Weltanschauung. Er konnte nur mit Menschen verhandeln, die ihm reale Tatsachen entgegenhielten. Wäre Lassalle am Leben geblieben, so hätte er die Arbeiter wahrscheinlich bis zur Zeit, in der Bismarck für sozialreformatorische Pläne reif war, soweit gebracht gehabt, daß diese Arbeiter eine Lösung der sozialen Frage für Deutschland im Einklange mit Bismarck hätten finden können. Um die soziale Frage zur rechten Zeit im Sinne Bismarcks zu lösen: dazu fehlte Lassalle. Mit den sozialistischen Parteien, die sich bald nach Lassalles Tod nicht unter der Führerschaft eines lebendigen Menschen, sondern unter den abstrakten Theorien Marxens als politischer Faktor geltend machten, konnte Bismarck nichts anfangen. . ."

Mit Prinzipien, Ideen und Theorien konnte Bismarck, der Realpolitiker, auch dann nichts anfangen, da sie als reale Mächte im

öffentlichen Leben auftraten. Fleisch und Blut gewordene Theorie: das ist aber ihrem innersten Wesen nach die proletarische Klassenbewegung der modernen Zeit!

1919 gibt Steiner in seinen „Kernpunkten“ die zulängliche Antwort auf die von Bismarck falsch gedeutete und falsch behandelte Arbeiterfrage. Aus dem Leben der modernen Menschheit erfaßt er ihre Gestalt. Man lese das erste Kapitel. Und in dessen Zusammenhängen z. B. die Worte: „Karl Marxens Denksystem kann von dem einen angenommen, von dem andern widerlegt werden, vielleicht das eine mit so gut erscheinenden Gründen wie das andere; es konnte revidiert werden von denen, die das soziale Leben nach Marxens und seines Freundes Engels Tode von anderem Gesichtspunkte ansahen als diese Führer. Von dem Inhalte dieses Systems will ich gar nicht sprechen. Der scheint mir nicht das Bedeutungsvolle in der modernen proletarischen Bewegung. Das Bedeutungsvolle erscheint mir, daß die Tatsache vorliegt: innerhalb der Arbeiterschaft wirkt als mächtigster Impuls ein Gedanken-System. Man kann geradezu die Sache in der folgenden Art aussprechen: eine praktische Bewegung, eine reine Lebensbewegung mit alleralltäglichsten Menschheitsforderungen stand noch niemals so fast ganz allein auf einer rein gedanklichen Grundlage, wie diese moderne Proletarierbewegung. Sie ist gewissermaßen sogar die erste derartige Bewegung in der Welt, die sich rein auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt hat . . . — Als . . wichtig . . muß erscheinen, daß im Proletarierempfinden für den ganzen Menschen entscheidend geworden ist, was bei anderen Klassen nur in einem einzelnen Gliede ihres Seelenlebens verankert ist: die Gedanken-Grundlage der Lebensgesinnung . . .“

Bismarck, der im Pulsschlag des seinem König treu ergebenen Herzens lebt, Wilson, der in den Abstraktionen des Kopfes hängt: sie beide stehen der Bewegung fremd gegenüber, bei der die Gedanken-Grundlage der Lebensgesinnung für den ganzen Menschen entscheidend geworden ist. Stirner, der individualistische Anarchist, der Verkünder des Satzes „das Wissen muß sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen“ (vgl. oben, S. 222), er würde im Pulsschlag der Arbeiterbewegung seinen eigenen Pulsschlag er-

kennen, sobald er sich entschlösse, als „seine Sache“ auch dies anzuerkennen: die Willenskeime zu suchen, die aus ungesehenen, ungekannten Herzen nach den Gedanken des Kopfes drängen, um dort Nahrung für den Willen zur Freiheit zu finden. Und wenn er die Sache dieser ungesehenen, ungekannten Herzen und Köpfe als seine Sache erkennte, dann würde er als die tiefste Tragik, die das moderne Leben in sich enthält, erleben: was in ihm, als „Einzigem“ zum „Aufgang des selbstbewußten Willens, welcher sich im Sonnenglanz der freien Persönlichkeit vollendet“, geführt hat, die Auferstehung des Wissens im Willen, dies hat im Leben der großen Massen zur Verneinung des Geistes und der Persönlichkeit geführt! „Was in ihm auf diese Art innere Wirklichkeit ist, der Proletarier kann es nicht bewußt zugestehen. Er ist von diesem Zugeständnis abgehalten dadurch, daß ihm das Gedankenleben als Ideologie überliefert worden ist. Er baut in Wirklichkeit sein Leben auf die Gedanken; empfindet diese aber als unwirkliche Ideologie . . .“ (Steiner, a. a. O., unm. anschließend.)

Was im Individuum höchste Persönlichkeitsentfaltung bewirkt: das Stirb und Werde vom Wissen zum Wollen, das wirkt persönlichkeitvernichtend, wenn es sich als Massenprozeß vollzieht. „Materialistische Geschichtsauffassung“, „Klassenbewußtsein“, „Rätesystem“, „Bolschewismus“: das sind Bezeichnungen für den Untergang des selbstbewußten Willens in der Nacht der Massenwollungen, in denen nicht der Pulsschlag des Menschen lebt, sondern unmenschliche Rhythmen schlagen.

Wir stehen im Kernpunkt der sozialen Frage. Zugleich aber auch im Herzen alles Geistes-, Rechts- und Wirtschaftslebens der gegenwärtigen Menschheit, wie sie sich aus der Vergangenheit entwickelt hat und in die Zukunft vorwärts drängt. Der Punkt, auf dem wir hier stehen, ist der Schicksalspunkt für Wissen und Wollen, für Wissenschaft und Religion, wie fürs Tun: für das wirtschaftliche und für das politische. Es ist der Punkt, an dem der Weltkrieg sich entschieden hat, und an dem die Katastrophen, in denen wir mitten darinnen stehen — die offenbaren und die noch verhüllten — sich entscheiden werden.

Blicken wir auf den Weltkrieg. Wer den Wirklichkeitsgehalt dessen erfaßt, was Steiner über das Verhältnis Bismarcks zum Proletariat sagt, der könnte versucht sein, das Paradoxon auszusprechen: wäre Lassalle 1864 nicht ermordet worden, hätte Bismarck mit einer von Lassalle geführten Arbeiterschaft sein „soziales Königtum" zustande gebracht, hätte er in einem solchen sozialen Königtum die Front gegen die von ihm überschätzten republikanischen Neigungen des liberalen Bürgertums aufgerichtet und dadurch die Kräfte dieses Bürgertums daran verhindert, der wirtschaftlichen Entfaltung des deutschen Volkes diejenige Richung zu geben, welche das Bild aus dem Boden zauberte, das der alte Bismarck am Hamburger Hafen als das Bild einer neuen, ihm fremden Welt empfand: dann wäre die weltpolitische Spannung nicht entstanden, aus der 1914 die Explosion erfolgte. Ein solches Paradoxon aufzustellen — daß Racowitzes Pistole, nicht Princips Revolver den Weltkrieg entfesselt hat — mag an sich müßig sein. Als Wegweiser zu Realitätsuntergründen hat es seine tiefe Berechtigung.

Nicht das ist das Entscheidende, daß die soziale Frage „zur rechten Zeit im Sinne Bismarcks" auf deutschem Boden nicht gelöst worden ist — man könnte einwenden, daß sie im Sinne des Junkers überhaupt nicht hätte in Wirklichkeit gelöst werden können —, sondern die Tatsache ist von weltentscheidender Bedeutung, daß sie eben eine Lösung nicht gefunden hat, weder im bismarckischen noch in einem anderen Sinne. Ein deutsches Reich, in dem der gesunde soziale Organismus seine Verwirklichung gefunden hätte, wäre in einen Weltkrieg nicht verwickelt worden oder — wenn das nicht zugegeben werden sollte — in einem Weltkrieg unüberwindlich gewesen. Denn gegen die moralische Gewalt eines solchen Tatbestandes wäre das nicht aufgekommen, was im Gewande formal-demokratischer Ideale, Ideen, Ideologien — gleichgültig, wie man diese in Deutschland auch heute noch unglaublich unterschätzten Mächte nennt — im Westen die Völker elektrisierte.

Daß auf deutschem Boden ein solcher Tatbestand nicht aufgerichtet worden ist, das ist im tiefsten Sinn die Schuld des deutschen Volkes. Diese Schuld hat ihre Auswirkung auch in dem, was im Westen während des Krieges als ideologischer Abstraktionengeist zur

größten Schlagwörterraserei der Weltgeschichte ausgeartet ist, die unendlichen geistigen Schaden gestiftet hat: im Völkerverkehr mit einem Deutschland der sozialen Gesundheit und Kraft hätte auch die in Formal-Demokratismen sich verrennende „öffentliche Meinung" des Westens gesunden können. Dafür hätten schon die Arbeiterschaften der Westvölker gesorgt, wenn sie in Deutschland ein Vorbild erblickt hätten!

Die Realitätsuntergründe, auf die mit dem Paradoxon Racowitze-Princip hingedeutet werden sollte, bilden den Gegenstand des IV. Kapitels der „Kernpunkte" („Internationale Beziehungen der sozialen Organismen"). Dort stehen Worte, die auch heute noch im deutschen Volk politischen Auftrieb entbinden müßten, wenn man erkennen und fühlen würde, wie — niederschmetternd sie sind für alle die liebgewonnenen und eingewöhnten Gedanken und Gefühle, aus denen die Wirklichkeit doch schon längst herausgefallen ist. Einige Sätze:

„Und das deutsche Reich? Es ist gegründet worden in einer Zeit, in der die neuzeitlichen Forderungen nach dem gesunden sozialen Organismus ihrer Verwirklichung zustrebten. Diese Verwirklichung hätte dem Reiche seine weltgeschichtliche Daseinsberechtigung geben können. Die sozialen Impulse schlossen sich in diesem mitteleuropäischen Reiche wie in dem Gebiete zusammen, das für ihr Ausleben weltgeschichtlich vorbestimmt erscheinen konnte. Das soziale Denken, es trat an vielen Orten auf; im deutschen Reiche nahm es eine besondere Gestalt an, aus der zu ersehen war, wohin es drängte. Das hätte zu einem Arbeits-Inhalt für dieses Reich führen müssen. Das hätte seinen Verwaltern die Aufgaben stellen müssen. Es hätte die Berechtigung dieses Reiches im modernen Völkerzusammenleben erweisen können, wenn man dem neugegründeten Reiche einen Arbeits-Inhalt gegeben hätte, der von den Kräften der Geschichte selbst gefordert gewesen wäre. Statt mit dieser Aufgabe sich ins Große zu wenden, blieb man bei „sozialen Reformen" stehen, die aus den Forderungen des Tages sich ergeben, und war froh, wenn man im Auslande die Mustergiltigkeit dieser Reformen bewunderte. Man kam daneben immer mehr dazu, die äußere Weltmachtstellung des Reiches auf Formen gründen zu wollen, die

aus den ausgelebtesten Arten des Vorstellens über die Macht und den Glanz der Staaten herausgebildet waren. Man gestaltete ein Reich, das ebenso wie das österreichisch-ungarische Staatsgebilde dem widersprach, was in den Kräften des Völkerlebens der neueren Zeit sich geschichtlich ankündigte. Von diesen Kräften sahen die Verwalter dieses Reiches nichts. Das Staatsgebilde, das sie im Auge hatten, konnte nur auf der Kraft des Militärischen ruhen. Dasjenige, das von der neueren Geschichte gefordert ist, hätte auf der Verwirklichung der Impulse für den gesunden sozialen Organismus ruhen müssen. Mit dieser Verwirklichung hätte man sich in die Gemeinsamkeit des modernen Völkerlebens anders hineingestellt, als man 1914 in ihr stand. Durch ihr Nichtverstehen der neuzeitlichen Forderungen des Völkerlebens war 1914 die deutsche Politik an dem Nullpunkte ihrer Betätigungsmöglichkeit angelangt. Sie hatte in den letzten Jahrzehnten nichts bemerkt von dem, was hätte geschehen sollen; sie hatte sich beschäftigt mit allem Möglichen, was in den neuzeitlichen Entwicklungskräften nicht lag, und was durch seine Inhaltslosigkeit „wie ein Kartengebäude zusammenbrechen" mußte."

„... Niemand wollte einsehen, wie man an den Stellen, bei denen die Entscheidung lag, keinen Sinn hatte für weltgeschichtliche Notwendigkeiten. Wer von diesen Notwendigkeiten etwas wußte, dem war auch bekannt, wie die englisch sprechenden Völker Persönlichkeiten in ihrer Mitte hatten, welche durchschauten, was in den Volkskräften Mittel- und Osteuropas sich regte. Man konnte wissen, wie solche Persönlichkeiten der Überzeugung waren, in Mittel- und Osteuropa bereite sich etwas vor, was in mächtigen sozialen Umwälzungen sich ausleben muß. In solchen Umwälzungen, von denen man glaubte, daß in den englisch sprechenden Gebieten für sie weder schon geschichtlich eine Notwendigkeit, noch eine Möglichkeit vorlag. Auf solches Denken richtete man die eigene Politik ein. In Mittel- und Osteuropa sah man das alles nicht, sondern orientierte die Politik so, daß sie „wie ein Kartengebäude zusammenstürzen" mußte. Nur eine Politik, die auf die Einsicht gebaut gewesen wäre, daß man in englisch sprechenden Gebieten großzügig, und ganz selbstverständlich vom englischen Gesichtspunkte, mit historischen Notwendigkeiten rechnete, hätte Grund und Boden gehabt. Aber die Anregung zu

solcher Politik wäre wohl besonders den „Diplomaten" als etwas höchst Überflüssiges erschienen. — Statt eine solche Politik, die zu Gedeihlichem hätte auch für Mittel- und Osteuropa vor dem Hereinbrechen der Weltkriegskatastrophe führen können trotz der Großzügigkeit der englisch orientierten Politik, zu treiben, fuhr man fort, in den eingefahrenen Diplomatengeleisen sich weiter zu bewegen ..." —

Versuchen wir, ein Bild zu gewinnen:

Hier steht Bismarck, der von Wilhelm II. verabschiedete treue Diener Wilhelms I., der Mann des politischen Erfolges, der seine Erfolge im Kampf mit Menschen errungen hatte, die ihm reale Tatsachen entgegengetragen, der aber mit Prinzipien und Ideen nicht fertig werden konnte, weil sie außerhalb des Kreises seiner Weltanschauung lagen; — hier: am Hamburger Hafen, im Angesicht der aus den Geistesschichten der modernen naturwissenschaftlichen Prinzipien und Ideen heraufstürmenden Welt der Technik. Mit den republikanischen Neigungen der bürgerlichen Menschen war er fertig geworden. Mit der die Menschen in ihre unmenschlichen Rhythmen hereinreißenden Macht der technischen Gewalten kam er nicht zurecht. Was sich hier an die Oberfläche stampfe, war ihm fremd. Mit dem bürgerlichen Liberalismus hatte er den Einzug des englischen Geistes ins deutsche Volk besiegt zu haben geglaubt. In der heraufschießenden Welt der Technik und Expansionsindustrie mochte er wohl das Wesen der in englischen Gedankenformen gestempelten modernen Naturwissenschaft spüren. Cromwell hatte er im deutschen Volk besiegt. An Newton und Darwin hatte er nicht gedacht, weil sie „außerhalb des Kreises seiner Weltanschauung" lagen. Hier standen sie vor ihm. Siegreich vordringend ins deutsche Land. Begrüßt und getragen von allen Kräften des deutschen Herzens. Als ihn diese Welt des Kopfes bestürmte, mag Bismarck ein Schauer gepackt haben. Einen Riß im deutschen Wesen, der bis zum Herzen ging, mag er gespürt haben: wird dies Herz es ertragen, gleichzeitig zu schlagen für deutschen Mittelaltersgeist im Staat und für englischen Neuzeitgeist in Wissenschaft und Wirtschaft? Gar dann, wenn auf dem Thron eine Kraftlosigkeit sitzt, die von diesem Riß nichts spürt, die in englischer Gegenwart deutsches Mittelalter spielen will?

Dort, jenseits des Kanals, steht einer der englischen Männer, die nicht auf der Bühne der Öffentlichkeit im politischen Schauspiel agieren — diesmal kein Wilson —, sondern einer von denen, die Politik machen. Einer der Männer, die jeden Rest mittelalterlichen Monarchismus in sich vertilgt haben durch systematische Einschulung in den Geist, der modernen naturwissenschaftlichen Empirismus und moderne weltwirtschaftliche Praxis speist. Er blickt hin auf das englische Welt-Imperium, das Werk dieses Geistes, dessen politische Formen mit denen des Denkens und Wirtschaftens fast völlig im Einklang sind. Dann blickt er hinüber zum Hamburger Hafen. Dort sieht er, wie die Titanenkräfte des deutschen Willens ein Werk schaffen, das mit seinem eigenen Imperium nicht gleichzeitig Platz in der Welt hat. Aber er sieht dort auch einen Mann stehen, dem dies Werk fremd ist, obschon Wille von seinem Willen darin wirkt. Er hört das ganze deutsche Volk diesem Mann und seinem Werk und gleichzeitig dem Werk zujubeln, das diesem Mann fremd ist. Er sieht englische Wissenschaftlichkeit in Haeckel Weltanschauungsfanatismus und englischen Wirtschaftsrationalismus im deutschen Proletariat religiöse Inbrunst werden. Er sieht voraus: materialistische Wissenschaft als Weltanschauung, Industrialismus als Lebensinhalt, ökonomische Geschichtsbetrachtung als Religion und revolutionäre Praxis, — das zwängt den mittelalterlichen Bau Bismarcks aus seinen Fugen! Und er greift zum Plan, mit dem schon seit hundert Jahren Männer seiner Art großzügig Politik getrieben haben, nach dem sich, ohne daß er es selber weiß, der ganze slawische Osten, vom Eismeer bis zum Balkan, bewegt; dessen Geist — auf dem Umweg über das seinem Ursprung nach fragwürdige Testament Peters des Großen und auf anderen Umwegen — in alles hineinschattet, was als slawische Politik im österreichischen Parlament auftritt*), — er greift zu diesem Plan und arbeitet weiter

*) Anschließend an einen Vortrag des Grafen Joseph Polzer-Hoditz in Dornach über „Das Testament Peters des Großen“ hat kürzlich Dr. Steiner eine grandiose Darstellung des in den slawischen österreichischen Parlamentariern der achtziger Jahre Fleisch und Blut gewinnenden „Testaments“ gegeben. Bis in die Temperamentsschattierungen der einzelnen Persönlichkeiten hinein war da ein von englischem Geist inspiriertes politisches Programm wirksam.

an dem eisernen Ring, der um Mitteleuropas Leib geschmiedet werden soll. Er arbeitet daran mit der kalten Ruhe, die beim Einrichten eines physikalischen Experimentes oder einer weitgespannten Handelsunternehmung vorhanden sein muß, wenn nichts unbedacht bleiben soll. —

1914 erfolgt die Explosion. 1919 hat die überlegene Ruhe gesiegt. Das Steinbild Bismarcks am Hamburger Hafen und dieser Hafen selbst, sie sind nun Denkmäler vergangener Zeiten. Was auf deutschem Boden im alten Stil arbeitet, hat keine Realitätsgrundlage mehr. „Orgesch" und Stinnes bauen im — Denkmalstil. Soweit ich blicke, sehe ich nur einen Einzigen, der aus welthistorischer Wirklichkeitserkenntnis heraus den im mitteleuropäischen Gebiet sich zermürbenden Kräften die Richtung zum Aufbau eines sozialen Organismus weist, welcher im Zusammenleben mit dem Osten und Westen ursprüngliche Lebenskraft entfalten könnte, — Rudolf Steiner.

Als er wenige Monate nach dem Zusammenbruch der Mittelmächte mit dem Aufruf „An das deutsche Volk und die Kulturwelt" vor der internationalen Öffentlichkeit das Wort ergriff, konnte das dieser Öffentlichkeit nur deshalb überraschend erscheinen, weil sie nichts wußte von den Anstrengungen, die Steiner seit dem Frühjahr 1917 gemacht hatte, um dem Lauf der politischen Dinge diejenige Richtung zu geben, die zu einem mit den geschichtlichen Notwendigkeiten im Einklang befindlichen Frieden hätte führen müssen. Von den in dieser Richtung wirkenden Impulsen hatte er vor jenem Aufruf nicht öffentlich gesprochen. „Was konnte es helfen, wenn auf dem Gebiete der ‚Literatur' unter manchem andern auch von diesen Impulsen gesprochen worden wäre; von einem Privatmanne. In der Natur dieser Impulse liegt es doch, daß sie damals eine Bedeutung nur hätten erlangen können durch den Ort, von dem aus sie gesprochen worden wären." („Kernpunkte", Kap. IV.) Die Männer aber, die an solchen Orten gestanden hatten, „deren Einfluß damals noch sich hätte für eine Geltendmachung dieser Impulse betätigen können" (a. a. O.), wußten nichts damit anzufangen, als Steiner „sich bemühte, innerhalb Deutschlands und Österreichs in dem Zeitpunkt der Kriegskatastrophe, der ihm der geeignete schien, die Ideen

von dem gesunden sozialen Organismus und deren Konsequenzen für das politische Verhalten nach außen" an sie heranzubringen. „Man sprach vergebens. Die Denkgewohnheiten sträubten sich gegen solche Impulse, welche dem nur militärisch orientierten Vorstellungsleben als etwas erschienen, mit dem man nichts Rechtes anfangen könne.." Und diese im Geiste Bismarcks und des Hamburger Hafens laufenden Denkgewohnheiten sträubten sich deshalb gegen dasjenige, was Steiner an sie heranzubringen versuchte, weil ihnen das Organ zum Erleben des Pulsschlages einer lebensstarken Wirklichkeitsgesinnung fehlte, die Steiner erfüllte, weil er nicht nur mit dem Kopf oder diesen oder jenen Vorurteilen und Vorgefühlen, sondern mit einem vom ganzen Menschen getragenen Erkenntniswillen „im Laufe von mehr als drei Jahrzehnten . . . das geistige, politische und wirtschaftliche Leben Europas in seinen verschiedenen Verzweigungen verfolgt" und dabei eine „Einsicht in die Tendenzen, nach denen dieses Leben als zu seiner Gesundung hindrängt" errungen hatte. Nicht im Schlepptau bismarckianischer, bourgeoiser oder proletarischer Parteiungeistigkeit hatte er sich durch die Jahrzehnte ziehen lassen, sondern als freie Persönlichkeit hatte er im Pulsschlag des geschichtlichen Werdens erkennend und wirkend darin gestanden. Für die Frucht einer solchen Lebensführung fehlte den politischen Vertretern der Mittelmächte jedes Verständnisorgan. Für alles dasjenige, was eine deutsche Politik hätte begründen können, die mehr als Nur-Politik gewesen wäre — ohne doch in die Richtung nach der Vergangenheit des Mittelalters zu geraten —, für eine in die Gewebe des modernen Welt-Geisteslebens und der modernen Weltwirtschaft sich organisch einlebende politische Praxis hatten die „Politiker" kein Verständnis, denen Inbegriff des „Deutschtums" im Wesentlichen doch nur der winzige Teil davon war, der im Glanz der wilhelminischen Staatsherrlichkeit schimmerte.

Das Eine schon mußte diese „Politiker" scheu machen: daß die „Dreigliederungs"idee zugleich zwei Problemketten zum Aufrollen bringt, mit denen sie als einzelnen nicht zurechtkommen konnten: die Probleme des internationalen Völkerlebens und die der Arbeiterfrage. Jene gehörte doch zur „Außen-", diese zur „Innen"-politik! Wer aber die über- und unterpolitischen Faktoren in Rech-

nung setzte, die der politischen Weltlage der Kriegsjahre ihre Gestalt gaben, der konnte nur suchen, von einem zentralen Punkt aus, an dem sich die wirtschaftlichen, politischen und geistigen Strömungen kreuzten, zu einem ersprießlichen politischen Tun zu kommen.

Bis zum Dezember 1916 hätte man den Diplomaten der Mittelmächte noch zugute halten können, daß sie in den vom Militär vorgezeichneten Gedankenbahnen sich bewegten. In dem Momente aber, als — zum ersten Mal ganz unzweideutig am 22. Januar 1917 — von Amerika Ideen, Ideale, Ideologien (wie immer man es nennen will) als Fahnen entrollt wurden, hinter denen die ungeheure Kriegsmacht des gesamten Angelsachsentums stand, wurde militärisches Denken in deutschen Diplomatenköpfen zu einem politischen Verbrechen. Mit seiner Rede an den amerikanischen Senat über die Antworten der Kriegführenden auf die Note vom 18. Dezember 1916 rührte Wilson an den Punkt, an dem sich die weltgeschichtlichen Schicksalsfäden knoteten. Ob er selbst es wußte und wollte, oder ob Männer, die hinter ihm standen, oder ob angelsächsisch-amerikanische politische Tradition seine Gedanken lenkte und formte, darauf kommt es nicht an. Wilson schloß — der ganzen Rede Sinn zusammenfassend — mit den Worten: „Das sind amerikanische Grundsätze und amerikanische Richtlinien. Für andere könnten wir nicht eintreten. Es sind die Grundsätze und Richtlinien weitsichtiger Männer und Frauen allerorts in jedem neuzeitlichen Volk und jedem aufgeklärten Gemeinwesen. Es sind die Grundsätze der Menschheit, sie müssen zur Geltung gelangen."

Von diesem Augenblick an beginnen die Anstrengungen Steiners, die Diplomaten der Mittelmächte zu einer Antwort auf die von Amerika aus an Deutschland gestellte Schicksalsfrage zu veranlassen. Aber „während der Kriegsschrecken lernte man aus bitteren Erfahrungen nicht, daß es notwendig geworden war, der Aufgabe, welche von Amerika aus in politischen Kundgebungen der Welt gestellt worden ist, von Europa aus eine andere entgegenzustellen, die aus den Lebenskräften dieses Europa heraus geboren war. Zwischen der Aufgabe, die aus amerikanischen Gesichtspunkten Wilson gestellt hatte, und derjenigen, die in den Donner der Kanonen als geistiger Impuls Europas hineingetönt hätte, wäre eine Verständigung mög-

lich gewesen. Jedes andere Verständigungs-Gerede klang vor den geschichtlichen Notwendigkeiten hohl. — Aber der Sinn für ein Aufgaben-Stellen aus der Erfassung der im neueren Menschheitsleben liegenden Keime fehlte denen, die aus den Verhältnissen heraus an die Verwaltung des deutschen Reiches herankamen. Und deshalb mußte der Herbst 1918 bringen, was er gebracht hat. Der Zusammenbruch der militärischen Gewalt wurde begleitet von einer geistigen Kapitulation. Statt wenigstens in dieser Zeit sich aufzuraffen zu einer aus europäischem Wollen herausgeholten Geltendmachung der geistigen Impulse des deutschen Volkes kam die bloße Unterwerfung unter die vierzehn Punkte Wilsons. Man stellte Wilson vor ein Deutschland, das von sich aus nichts zu sagen hatte. Wie auch Wilson über seine eigenen vierzehn Punkte denkt, er kann doch Deutschland nur in dem helfen, was es selbst will. Er mußte doch eine Kundgebung dieses Wollens e r w a r t e n. Zu der Nichtigkeit der Politik vom Anfange des Krieges kam die andere vom Oktober 1918; kam die furchtbare geistige Kapitulation, herbeigeführt von einem Manne, auf den Viele in deutschen Landen so etwas wie eine letzte Hoffnung setzten." („Kernpunkte", Kap. IV.) Als dem von Bismarck gebauten Schiff im Weltsturm das letzte Segel zerrissen war, nützte alles Drehen des Ruders nichts mehr; es hängte sich ans Schlepptau der „Grundsätze"; aber auch dieses Tau konnte nicht verhindern, daß es dorthin getrieben wurde, wo es heute am Strand liegt.

Einen seiner Hauptgrundsätze (den er dann in den „14 Punkten" in Punkt 6 bis 13 spezialisierte) formulierte Wilson am 22. Januar 1917 so: „Ich schlage daher vor, die Völker möchten sich einmütig die Doktrin des Präsidenten Monroe als Doktrin der Welt zu eigen machen, die besagt, daß kein Volk darnach streben sollte, seine Regierungsform auf irgendein anderes Volk oder eine andere Nation auszudehnen und daß es vielmehr einem jeden Volke, dem kleinen sowohl wie dem großen und mächtigen, freistehen sollte, seine Regierungsform und seinen Entwicklungsgang unbehindert, unbedroht und uneingeschüchtert selbst zu bestimmen. . . . . Ich schlage überall die Regierung mit der Zustimmung der Regierten vor. . ." Es ist der Grundsatz des sogenannten „Selbstbestimmungs-

rechtes der Völker", der sich zu einer gewaltigen politischen Macht verdichtete.

Überall, wo Völkerschaften durcheinander gewürfelt sind, z. B. im breiten Ländergürtel zwischen rein deutschen und rein slawischen Gebieten (oder z. B. in Irland), ist dieser Grundsatz der amerikanischen Präsidenten Monroe und Wilson unrealisierbar. „Regierung mit Zustimmung der Regierten" muß in solchen Gebieten notwendigerweise eine Regierung auf Kosten wirtschaftlicher und geistiger (nationaler) Interessen von kleineren oder größeren nichtzustimmenden Minderheiten sein. Wirklichkeitsgemäße Politik kann für solche Gebiete nichts anderes anstreben als: Abbau der politischen Regierungskompetenzen, Herauslösung des geistigen und wirtschaftlichen Soziallebens aus der Staatsgewalt. Wilsons „Selbstbestimmungsrecht" treibt den — nur auf Kosten eines gesunden Geistes- und Wirtschaftslebens existenzfähigen — politischen Nationalismus zum Gipfel. Er erhebt politische Formen, die sich aus angelsächsischen Geistes- und Wirtschaftskräften in angelsächsischen Gebieten gebildet haben, zu „Grundsätzen der Menschheit". Er vollzieht einen formal-logischen Schluß und gibt ihm politische Auswirkung, aber in ein Gebiet hinein, dessen Eigentümlichkeiten beim Schließen nicht in Rechnung standen. Wilson vermeint als Vertreter des Weltgewissens gegen den politischen Imperialismus zu Felde zu ziehen, und ist selber ein Opfer des Imperialismus seiner weltfremden Kopfbegriffe! Der in den abstrakten Kreaturen seines Kopfes eingekleidete Imperialismus saugt das warme Blut des Menschen in seine kalten Begriffe hinüber. Der Staat wächst zum „Selbst" aus, und der Mensch schrumpft zum bloßen „Bürger" ein. „Wir stehen am Beginne eines Zeitalters, in welchem verlangt werden wird, daß die Nationen und deren Regierungen genau dieselben Maßstäbe des Betragens einhalten und genau dieselbe Verantwortlichkeit für zugefügtes Unrecht auf sich nehmen, wie die einzelnen Bürger zivilisierter Staaten." (2. April 1917.) Mit dem Blut zieht aus dem Menschen sein Selbst aus, wird in einem abstrakten Volksbegriff zum Phantom, das sich nun auch „selbst" bestimmt und mehr und mehr die Verkehrsformen des „Bürgers zivilisierter Staaten" annehmen lernt.

Dagegen, daß sich die Staaten anständig betragen, kann man nichts einwenden. Aber daß sie in allem Anstand den Menschen die individuellen Seelen aussaugen — auf monarchische oder demokratische Manier —, dagegen müßte sich aus der ganzen Menschheit ein Sturm des Freiheitswillens erheben. Ein solcher Sturm, der aus einem freien Geistesleben sich erhebt, müßte es sein, der den politischen Schiffen in die Segel wehte! Was sich aus der staatlich gelenkten Journalistik der Ententevölker als Wind erhob, das war einer von jenen Winden, die die Politik selber zu machen gelernt hat, seit das Wirken durch Schlagwort und Phrase, durch das „Etwas, das übrig bleibt, wenn der Sinn aus einem Worte herausdestilliert ist", zu den Requisiten einer (auch im wilhelminischen und ebertischen Deutschland nicht verschmähten!) Staatskunst geworden ist. Der Antrieb dazu, solche Winde zu veranstalten, kommt aber davon her, daß durch die Einknäuelung des wirtschaftlichen ins politische Leben, die in den letzten Jahrzehnten offen und versteckt über die ganze Welt hin gewaltig überhand genommen hat, für wirtschaftliche Interessen die Möglichkeit sich aufgetan hat, politische Elemente — mittelalterlich-monarchische wie modern-grundsätzliche — in ihrem Dienst in Bewegung zu setzen.

Die „Dreigliederung des sozialen Organismus" soll mehr sein als ein Erziehungsmittel für unanständig sich betragende Staaten. Sie soll den Menschen aus allen Formen des Dienertums herausführen und ihn — durch die Befreiung des geistigen Lebens — in den Stand setzen, im politischen und wirtschaftlichen Leben Herr zu werden. Das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen Menschen hätte als Gegenkundgebung aus Europas Mitte heraus verkündet werden müssen: das Recht des einzelnen Menschen, bis in die kleinen Fragen des Alltagslebens hinunter und in die großen Fragen des internationalen Lebens hinauf seine geistigen, politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten gemäß den diesen verschiedenen Gebieten angemessenen und unter sich verschiedenen Urteilsformen und Interessen zu gestalten, und der Abbau der Staatsgewalt über die ganze Erde hin. „Die Völker Mitteleuropas hätten, wenn von der rechten Stelle im Sinne dieser Impulse gesprochen worden wäre, gesehen, daß es etwas geben kann,

was ihrem mehr oder weniger bewußten Drang entsprochen hätte. Und die Völker des russischen Ostens hätten ganz gewiß in jenem Zeitpunkte Verständnis gehabt für eine Ablösung des Zarismus durch solche Impulse. Daß sie dies Verständnis gehabt hätten, kann nur der in Abrede stellen, der keine Empfindung hat für die Empfänglichkeit des noch unverbrauchten osteuropäischen Intellekts für gesunde soziale Ideen. Statt der Kundgebung im Sinne solcher Ideen kam Brest-Litowsk." („Kernpunkte", Kap. IV.) Die realpolitischen Macher der angelsächsischen Politik hätten aber den Wirklichkeitsgehalt einer solchen von den Volkskräften getragenen Kundgebung in ihre Rechnung gestellt und das nur zur Knebelung der mittel- und osteuropäischen Volkskräfte taugliche „Selbstbestimmungsrecht der Völker" vor einer diesen Volkskräften angemessenen und gerade dadurch ihre volle internationale Vertrauenswürdigkeit begründenden Lebensform zurückgezogen. —

Ende der achtziger Jahre hatte Steiner in Wien die „Deutsche Wochenschrift" redigiert. In einem Aufsatz „Papsttum und Liberalismus" stehen dort die Worte: „Nur das für wahr halten, wozu uns unser eigenes Denken zwingt, nur in solchen gesellschaftlichen und staatlichen Formen sich bewegen, die wir uns selbst geben, das ist der große Grundsatz der Zeit." Antipodisch entgegengesetzt ist demjenigen, was in diesen Worten lebt, die Gesinnung, die aus Bismarcks Worten spricht: „. . . . Ohne mich hätte es drei große Kriege nicht gegeben, wären achtzigtausend Menschen nicht umgekommen, und Eltern, Brüder, Schwestern und Witwen trauerten nicht. Das habe ich indessen mit Gott ausgemacht."

Die Möglichkeit, politische Gewissenslasten auf Gott abzuschieben, muß sich derjenige versagen, der als „freier Geist" Politik treibt! Und diese Möglichkeit, die bei jeder irgendwie theokratisch gefärbten Staatseinrichtung (auch dann, wenn der „demos" zum „theos" wird!) in kleinerem oder größerem Ausmaß vorhanden ist, bis in die Wurzel hinein auszurotten, das war der Kerntrieb des ganzen öffentlichen Wirkens Steiners, wie es in Wien begann und sich dann bis zum heutigen Tag fortsetzte. Der Kampf gegen den gotteslästerlichen Mißbrauch, den man mit „Gott" treibt, wenn man ihn zum Lückenbüßer für logische oder politische Dunkelheiten verwendet,

dieser Kampf gibt der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft und der Dreigliederung des sozialen Organismus ihre — man darf schon sagen religiöse — Weihe.

Der Kampf um Freiheit im Feld des Erkennens und im Feld des politisch-sozialen Handelns hört auf, eine Doppelfront zu haben, sobald er ins Proletariat hineingetragen wird, wo Formen des Erkennens, naturwissenschaftlich gestaltete Begriffe, als Massenwollungen zu politischer Aktion werden. Sechs Jahre lang — von 1899 bis 1905 — kämpfte Steiner in vorderster Linie an dieser Einheitsfront: als Lehrer für Geschichte und Naturwissenschaften an der vom alten Wilhelm Liebknecht begründeten Berliner Arbeiterbildungsschule, in der vorwiegend die Sekretäre und Redakteure der Arbeiterbewegung ihre Ausbildung erhielten. Wegen Ketzerei gegen den roten Parteiorthodoxismus wurde 1905 von den wenigen maßgebenden Parteibonzen seiner Lehrtätigkeit gegen den Willen seiner nach Hunderten zählenden Schüler ein Ende gemacht. Die proletarischen Führer hatten keine Ahnung davon, daß der Kern der proletarischen Frage darin besteht: wie können Newton und Darwin, die durch Marx bis in die Herzen des Proletariats hineingetragen worden sind, im Herzen überwunden werden? Wie kann das Wissen persönlich werden? Wie kann dasjenige, was man denkend erkennt, in die Kraft des persönlichen Willens übergehen?

Bismarck, Wilson, Stirner und — die proletarischen Führer rühren nicht an diesen Kern. Die von Rudolf Steiner vertretene anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft will den verkapselten Geistkern der sozialen Bewegung zum Aufspringen bringen. Damit weist sie aber auch den einzigen Weg zu einer gesunden Weltpolitik: zu einer Politik, in der es nicht Sache des Politikers ist, mehr zu tun, als das Steuer nach dem Wind zu drehen, weil aus dem freien Leben des Geistes und den Maßnahmen einer entpolitisierten Wirtschaft die Kräfte kommen, die von Mensch zu Mensch und von Volk zu Volk mehr als nur staatsbürgerliche und staatenbündische soziale Verbindungen schaffen. Nur zwischen den Kräften einer freien geistigen und einer freien wirtschaftlichen Entfaltung kann

eine einzelstaatliche und Völkerbundspolitik sich entfalten, die jeglichen Imperialismus' frei ist.

Nachdem am Schicksalspunkt der abendländischen Menschheit der Weltkrieg sich entschieden und durch diesen Krieg eine Solidarität der ganzen Welt gegenüber der Gefahr des drohenden Chaos begründet worden ist, „sollte es — gegenüber der sozialen Frage — keine politischen Gegner, sollte es keine Neutralen geben; sollte es nur geben eine gemeinschaftlich wirkende Menschheit, welche geneigt ist, die Zeichen der Zeit zu vernehmen und ihr Handeln nach diesen Zeichen einzurichten." („Kernpunkte", a. E.)

Auf diesem Schicksalspunkt für Wissen und Wollen der gegenwärtigen Menschheit ist während des Krieges durch Mitarbeit von Angehörigen aller Kulturvölker die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft in Dornach errichtet worden, die von ihrem Schöpfer, von Rudolf Steiner, auf den Namen Goethes getauft ist.

Vom Goetheanum und den daran anzugliedernden wissenschaftlichen, künstlerischen, technischen, wirtschaftlich-kaufmännisch-sozialen Arbeitsstätten wird in Zukunft die Rede sein müssen, wenn man Antwort haben will auf die Fragen, die das Thema „Rudolf Steiner und die Politik" aufgibt.

Dazu, daß diese Antwort nicht Literatur sondern Tat sein wird, möchte diese Skizze ein Beitrag sein. Sie möchte der Wirklichkeitspolitik Rudolf Steiners dienen.

Rudolf Steiner und Goethe

von

Erich Schwebsch

Wenn man sich in Goethe eingelebt hat, wird man vielleicht nicht dasselbe sagen, was er schon gesagt hat; aber Geisteswissenschaft wird dann mit Recht als eine Fortsetzung Goethischer Weltanschauung erscheinen, als etwas, was durchaus im Sinne der Goethischen Weltanschauung liegt.
Rudolf Steiner

In einem zu Berlin am 29. Oktober 1914 gehaltenen Vortrag über Goethes Geistesart sprach Rudolf Steiner mit ruhiger Gelassenheit: Er glaube, an diesem Orte durch Jahre hindurch kein Wort gesprochen zu haben, das nicht vor dem Urteile Goethes bestehen könnte. Niemand, der von Steiners Lebenswerk und Geistesart etwas Näheres wußte, konnte das nur einen Augenblick als rednerische Geste empfinden. Wohl aber konnte ein Grauen sich einstellen bei dem Gedanken, wer denn heute draußen wohl fähig und guten Willens sein möchte, dem Manne hier zu folgen, der aus vierzigjährigem intimstem Umgange mit Goethe sich mit diesem innigst verbunden fühlte in einer Welt- und Lebensanschauung, welche den heutigen Menschen mit gesteigerten Kräften wieder hineinstellt in den verlorenen kosmischen Kräftering.

Kein Name tritt uns aus dem Lebenswerk Steiners mit so bestimmter, doch vielfältiger Beleuchtung entgegen, als der Name Goethes. Von diesem „Leitgenius" seines Lebenswerkes aus hat Steiner seit über dreißig Jahren versucht, einen neuen Zusammenhang der Geister herzustellen. Von Goethe her, in dessen Verehrung ja beinahe das einzige geistige Band der Deutschen noch liegt, wollte er Impulse für eine wirkliche Gemeinschaft der Geister einfließen lassen, um den zentrifugalen Kräften des heutigen wissenschaftlichen, künstlerischen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens eine zentripetale, den Menschen mit seinem geistigen Zentrum wieder verbindende Kraft entgegenzusetzen. Aus der Goethe-Gesellschaft etwa konnten diese Impulse nicht strömen. Sie hatte sich darauf be-

schränkt, was nur eine Institution, nicht ein Einzelner konnte, erst einmal eine möglichst vollständige Zusammenstellung des Lebenswerkes zu geben. Über diese große und notwendige Arbeit hinaus bot sie eigentlich nur „gesellschaftliche" Veranstaltungen einer kleinen, gebildeten Republik. Steiner aber, der selbst sechseinhalb Jahre, von 1890—1897, Mitarbeiter am Goethe-Schiller-Archiv und Mitherausgeber der naturwissenschaftlichen Abteilung der großen Weimarer Goethe-Ausgabe war, wählte sich die Aufgabe, die nicht eine Institution, sondern nur ein Einzelner vollbringen konnte: aus der zusammengefaßten eigenen Persönlichkeit heraus Goethes Wesensart aufzunehmen und zu zeitbelebenden Impulsen durch eigene, sich vor der Zukunft verantwortlich fühlende Lebenstätigkeit umzuformen.

Von dieser Arbeit Steiners um das Wiederauferstehen Goethes in unsern Herzen und Hirnen, in unserem Schauen und Willen, kann ja hier nur in wenigen Grundzügen gesprochen werden. Sie ist eine innere Einheit, ein wunderbar wachsender, zur Blüte und Frucht sich metamorphosierender Same, der nie die Art verließ, so sehr mißwollendes abstraktes Denken auch hier einen Bruch zwischen dem jüngeren und dem älteren Steiner proklamieren wollte. Zwischen den Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften in Kürschners „Deutscher Nationalliteratur" und der Darstellung Goethes in den „Rätseln der Philosophie" (2. Aufl. 1918. I, 105 ff.) ist kein Bruch, und doch schließt gerade dieses Werk mit dem Schluß des zweiten Teiles die ganze geisteswissenschaftliche Arbeit Steiners als natürliche Fortentwicklung der durch Goethe befruchteten Philosophie aus ihren eigenen Forderungen heraus an. Und mitten zwischen Goethestudien und naturwissenschaftlich-philosophischen Arbeiten steht schon der ganz esoterische Aufsatz über „Goethes geheime Offenbarung ..." 1899 (s. S. 344.) Dieses Erkennen ist eben wie bei Goethe selbst ein lebendiges Hineinschreiten von vielen Seiten her in die Rätsel der Philosophie wie des Menschen: „Und so spalt ich mich, Ihr Lieben, und bin immerfort der Eine."

Mit der Herausgabe und den Einleitungen von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften setzt Steiners schriftstellerische Tätigkeit

ein. Zum ersten Mal wurde in diesen Bänden in umfassender Weise von einem Naturforscher, der zugleich Philosoph war, erfüllt von der Aufgabe der Naturwissenschaft und von tiefem Mißtrauen in die zeitläufigen Forschungs- wie Erkenntnismethoden, mit kühner Objektivität ein Bild von Goethes Naturerforschung ganz aus den Motiven Goethes heraus gezeichnet. Nicht werden bestimmte Entdeckungen und Resultate Goethes an der inzwischen weiter geschrittenen Wissenschaft gemessen, sondern Goethe kommt selber zu Wort als ein Eigener, der nicht in Einzelpunkten als Vorläufer oder Nachzügler irgendwo angegliedert werden kann, vielmehr in sechzigjährigem treuem Forschen ein innerlich einheitliches, ganz neues Bild der Natur und der Methode ihrer Erforschung vor uns entwickelt hat. Dem reichsten Geist hat die Natur auch am tiefsten ihre Absichten und Wirkungsweisen anvertraut. Es ist für die Naturwissenschaft wie für die Philosophie nicht glücklich gewesen, daß sie von den reichen Impulsen Goethes als des intimsten Jüngers der Natur sich nicht hat befruchten lassen wollen. Und es war Steiners Einstellung auf die Goethesche Geistesart von Anfang an: diese wieder hineinzuleiten in unsere gesamte Erkenntnisarbeit wie Lebenserfassung. So ließ er 1886 dem ersten Bande der „Naturwissenschaftlichen Schriften" die heute vergriffenen „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goethischen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller" folgen, in der sich schon das ganze erkenntnistheoretische, einheitliche Weltbild aufbaut, das, von Goethe befruchtet, den dogmatisch gewordenen Dualismus des zwischen Welt der Natur und Welt des Geistes zerspaltenen Menschen auflöst und die Einheit zur schöpferischen Tat des Menschen erhebt. Das ist ja die Grundnote der vielstimmigen und vielsätzigen Riesensymphonie des Steinerschen Lebenswerkes: den Menschen zur selbstschöpferischen Tat an seinem eigenen Weltbilde wie seiner eigenen Bestimmung zu bringen. Die „Philosophie der Freiheit", 1894, erhebt — lange ehe vom „Tatdenken" in der Philosophie wieder die Rede war — diesen Impuls, aus Goethischem Lebensgefühl entwickelt, als Grundmotiv zur Höhe der philosophischen Darstellung. Freiheit wird durch innere Tat erworben, nicht im passiven Menschen entdeckt, und der

gesteigerte Mensch, der die schöpferische „moralische Phantasie“ besitzt, wird auch der freieste sein können, weil er nach höchsten Bestimmungen und kosmischen Maßen wie ein Künstler an sich selber schafft. Hier ist der Freiheitsbegriff zum Weltbegriff entwickelt, der große kosmische Weltprozeß im menschlichen Innern aufgefangen, eine „Wissenschaft der Freiheit“ gefordert. Wie eine Hindeutung auf Steiners große spätere Ergänzung der Naturbeobachtung Goethes trug schon dies Buch das bezeichnende Geleitwort: „Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode.“

Zusammenfassend wie eine freie Sublimierung der Einzelstudien an Goethe und zur Philosophie folgte 1897 „Goethes Weltanschauung“. Hier ersteht vor unsern Augen keine philologisch-genetische Zusammenstellung der Goethischen Ideen und Arbeitsweisen, die im höchsten Falle den Inhalt des in dem gewaltigen Gefäß zusammengefaßten Materials referiert, auch keine geistreiche Beleuchtung der Goethischen Gedanken durch persönliche Lichter, sondern eine kühle, kühne, scharfe Zusammenschau der Goethischen Forschungsweise. So kann nur jemand darstellen, der selbst als verehrende Persönlichkeit frei ist von jeder Bedrücktheit vor der umfassenden Persönlichkeit Goethes, wie von allen persönlichen Liebhabereien. „Allen Widerspruch, der in mir gegen Goethes Anschauungsweise schlummerte, habe ich aufgerufen, um gegen die Macht dieser einzigen Persönlichkeit die eigene Individualität zu wahren. — Und je mehr ich meine eigene, selbsterkämpfte Weltanschauung ausbildete, desto mehr glaubte ich, Goethe zu verstehen. Ich versuchte ein Licht zu finden, das auch die Räume in Goethes Seele durchleuchtet, die ihm selbst dunkel geblieben sind . . . Die Kräfte seines Geistes, die ihn beherrschten, deren er sich aber nicht selbst bewußt wurde, suchte ich zu entdecken. Die wesentlichen Charakterzüge seiner Seele wollte ich durchschauen.“ (2. Aufl. 1918. S. 8). Wie muß Goethes Persönlichkeit geartet sein, um über die Erscheinungen der Natur solche Gedanken äußern zu können, wie er sie in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten niedergelegt hat? Nicht als System hat Goethe seine Anschauung dargestellt, sondern als Persönlichkeit dargelebt. Aus dem Lebenswerk im ganzen aber wird hier der

Teil untersucht, in dem Goethes Anschauung auch gedanklich zum Ausdruck gebracht ist: seine Arbeiten zur Naturerforschung. Hier hatte Goethe eigene, den Dingen abgelauschte Begriffe sich geprägt, hier sprach er in den Denkformen, in denen man eine Weltanschauung aufbaut, und hier war auch keine Möglichkeit, von vieldeutigen, angeblich poetischen Symbolen zu sprechen, damit man die dichterischen Lösungen seiner Menschheitsprobleme nicht so ernst zu nehmen brauchte. Steiner aber entwickelt gerade aus dem Naturerforscher Goethe die großen Erkenntnisbegriffe des Weisen, um dann in den dichterischen Symbolen ihre ungeheure exakte Wahrheit enthüllen zu können.

Es kann hier nicht der Ort sein, Steiners Erkenntnistheorie zu entwickeln; aber das muß doch erfaßt werden, warum der Erkenntnistheoretiker an Goethe anknüpft und nicht eigentlich an die Fachdisziplin der Philosophie, die natürlich vollständig aufgenommen war, soweit in ihr der wirkliche Vorwärtstrieb der Menschheit nach Erkenntnis zum Ausdruck kam, den Steiner später in den „Rätseln der Philosophie" so meisterhaft in seiner inneren Entwicklungskurve gezeichnet hat. Die Schriften des erkenntnistheoretischen Grundwerkes des jungen Steiner wird man sofort in der ihnen gebührenden richtigen Einstellung erkennen, wenn man in ihnen nicht einen veränderten Aspekt mit verfeinerter Denktechnik sieht, welche den geschichtlichen Darstellungen gelegentlich eine neue zufügt, in der noch geschicktere, noch genauere Annäherungswerte des großen irrationalen Faktors in dem gewohnten Erkenntnisvorgange berechnet werden. Vielmehr handelt es sich darum, um den Menschentyp einer in ihre Elemente sich auflösenden Zeit zu überwinden, die Erkenntniswege zu legen zur Erweckung und Erziehung eines zukunfttragenden, gesteigerten Menschen, welchen der junge Steiner schon in sich trug. Er erlebte, daß der Erkenntnisvorgang durch eine eigene Tat in ihm ganz anders arbeitete, als die Fachdisziplin ihn lehrte, daß in dieser Tat ein gesteigerter Mensch erwachte, der noch ganz andere Erkenntniskräfte freimachte, von denen die Philosophie der Zeit nichts wußte, nichts wissen wollte. Aus dem Besitz eines erweiterten Erkenntniserlebnisses sind diese Schriften geschrieben, in denen er die Zeitimpulse zu der

erlebten Wirklichkeit dieses neuen, gesteigerten Menschen hinzuführen sich bemüht. Und darum greift er zu Goethe, weil er in Goethes Art, die Welt anzuschauen, den unbelasteten Prototyp dieses gesteigerten Menschen erkennt, von dem aus allein Wege zu zeigen waren, welche nicht wieder in den ewigen Kreislauf des im eigenen Gehirn eingeschlossenen abstrakten Denkens hineinführten, sondern hindurchstoßen in neue, erlebte, freie Reiche des objektiven Welterkennens. Schon hier ist Steiner Menschheitserzieher, nicht Dozent. Denn dieses Aufschließen der neuen Erkenntnisreiche, dieses Erleben eines einheitlichen Weltbildes wird nicht von dem gewöhnlichen, Begriffe kombinierenden Bewußtsein erreicht, sondern dieses gesteigerte Denken ist eine T a t des Ich, das in der Nachfolge Goethes, durch eine anschauende, ehrfürchtige, reine Hingabe an das Objekt, der Sinnenwelt die Gelegenheit gibt, sich über ihre geheimen Gesetze im Menschengeiste auszusprechen, und dann jenes Aufsteigen der Imaginationen (Ideen) erlebt, in deren bewußter Erfassung der Mensch zur bloßen Wahrnehmung die andere Seite der vollen Wirklichkeit sich hinzuschafft.

In Goethes Naturerforschung durchleuchtet ein Erkenntnisorgan die Welt, dem „jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, ein neues Organ aufschließt“. Wer kann hier ehrlich sagen, daß er in seinem wissenschaftlichen Erkennen auf Goethes Spuren wandelt? Wer hat es nicht bitter am eigenen Leibe erfahren, daß ihm unter so manchem Wissenschaftsbetrieb die eigentlichen, schöpferischen Organe sich geradezu geschlossen haben, verdorrt sind, und daß statt dessen eine Hypertrophie der abstrakten Denkmethode einsetzte, die den Menschen weder reicher machte, noch innerlich steigerte, ja ihn abschloß von dem, was bei Goethe „Wohlbeschauen“ hieß? Man ahnt schon, was der Unterschied dagegen von Steiners und Goethes Erkenntnisart sein wird: Zur Methode unserer Wissenschaft muß man etwas k ö n n e n, die Arbeitstechnik erlernt haben, um jene andere Erkenntnisart zu üben aber muß man außerdem und vor allem: w e r s e i n! Die Persönlichkeit des Menschen darf aus den Begriffen und Methoden der Forschung nicht ausgeschlossen sein; denn der Mensch ist für Goethe der genaueste physikalische Apparat, den es geben kann. Das heißt nicht, daß der Mensch ein „physikalischer

Apparat" werden soll, sondern daß er wieder lebendiges Maß aller Dinge werden muß. Und dazu muß dieser „Apparat" selbst durch eigene Tat sich lebendig genug erhalten, um sich an den Objekten der Sinneswelt, d. h. den Lebensrealitäten, jederzeit die von ihr geforderten inneren Organe selbst zu entwickeln. „Wenn man sich in die Goethische Seele einlebt, kommt man dazu, daß bei ihm das Erkennen überhaupt etwas ganz Anderes ist, als bei vielen anderen." Nicht ein Zusammenfügen von getrennt gebildeten, scharf konturierten Begriffen, die dann keine innere Beweglichkeit mehr haben und daher auch nicht mehr in die innere Beweglichkeit der sich ewig metamorphosierenden Natur eindringen können, sondern bei Goethe ist das Erkennen „ein Untertauchen in die Welt der Wesenheiten, ein Verfolgen desjenigen, was wächst und wird und sich fortwährend verwandelt . . . Goethe bringt in innere Bewegung, was sonst bloßes Denken ist. Denn es ist nicht mehr bloßes kombinierendes Denken" (G. als Vater der Geistesforschung). „Es ist das Wesen der Dinge selbst, das sich aus dem Inneren des Menschen heraufarbeitet und dahin strebt, wohin es gehört: zu der Wahrnehmung. Nicht nach einem Verborgenen strebt der Mensch im Erkenntnisprozeß, sondern nach der Ausgleichung zweier Kräfte, die von zwei Seiten auf ihn wirken . . . Die der bloßen Anschauung zugängliche Wirklichkeit ist nur die eine Hälfte der ganzen Wirklichkeit; der Inhalt des menschlichen Geistes ist die andere Hälfte." Wenn so die Dinge selbst die ihnen entsprechenden Denkorgane aufschließen, dann gibt es keine Fragen der Erkenntnis, „die, richtig gestellt, nicht auch beantwortet werden können". Aus seiner Künstlernatur heraus besaß Goethe dieses tiefe Geheimnis seiner aus dem ganzen Menschen heraus geborenen Erkenntnismethode, sich in völlig ruhevoller Anschauung dem Gegenstande zu öffnen, bis er selbst in unser Geistiges einzieht, bis das Objekt immer mehr hervortritt und wir u n s nicht mehr bloß a n den Gegenständen empfinden, sondern das g e i s t i g e Gegenbild zur bloßen Wahrnehmung als tätige, von uns hervorgebrachte Frucht des Objekts geboren wird. So ward der Gedanke der Metamorphose als übersinnliche Offenbarung im Sinnlichen erfaßt, so die Polarität als Gesetz der Materie erschaut. Urphänomene entdecken konnte

nur eine reine, hypothesenfreie, unphantastische Betrachtung der Sinnenwelt, der aus den Schöpferkräften des gesteigerten künstlerischen Menschen die großen Imaginationen aufsteigen, welche befruchten, was reines, hypothesenfreies Anschauen ergeben hatte. So erst enthüllt sich der Geist der äußeren Natur im Menschen: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" Daher steht Goethe als Brückenbauer zwischen den Polen einseitigen östlichen und westlichen Denkens: Dem Spekulieren in anschauungsleeren Imaginationen und dem geistblinden materialistischen Kleben an der Oberfläche (vgl. Dornach 14. 10. 1916).

Aus einem solchen innerlichen Denk-Erleben ward das große Wort Goethes gesprochen, „daß die Natur kein Geheimnis habe, was sie nicht irgendwo dem aufmerksamen Beobachter nackt vor die Augen stellt". Die Einheit des gesamten kosmischen Werdens ist hier erkannt, im Sinnlichen das Übersinnliche geschaut. Wer mit der Goethischen „anschauenden Urteilskraft" diese nackten Geheimnisse erfassen kann, der hat den Schlüssel zu den nun offenbaren Geheimnissen des Kosmos, die in der Erden- und Sinnennatur sich sonst mit „unerforschtem Busen" zeigen. Jene nackten Geheimnisse des Naturerforschers Goethe aber sind zugleich die ewigen Gleichnisse des Dichters Goethe, der mit ihnen aufs Unvergänglich-Ewige deutet: das ist, nicht das bedeutet. Ein täglich sich erweiterndes Erkenntnisbereich durch selbsterworbene neue Organe, das Untertauchen im Anderen, bis es selbst spricht, das wirklichkeitsgemäße, nicht in abstrakten Analogien versponnene Erkennen der Gleichnisse des Übersinnlichen im Sinnlichen, das sind ja alles Grundmotive von Steiners geisteswissenschaftlicher Schulung. Man prüfe, ob die Menschheitswertung, das Vertrauen zur Menschennatur, die persönlichkeitformenden Methoden, die geistige Lebensbejahung in „Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten" ungoethisch sind. Allerdings, ein weitergetragener Sinn Goethes lebt hier, etwas Neues, das aus innerstem Besitz Tatsachen bringt, nicht spekuliert. Und zwei Momente sind es, die verstanden werden wollen, um Steiners freie Weiterbildung der Goethischen Erkenntnisart und Lebensdurchdringung zu erkennen.

Goethe machte dem Kanzler von Müller (5. Jan. 1830) gegenüber die Bemerkung, daß der verstehende Leser seiner Schriften eine gewisse Freiheit gewinnen würde. Hier wird auf jenes Befreiungsgefühl gedeutet, das der ständige Begleiter eines geist- und wirklichkeitsgemäßen Denkens ist. Darin hat Goethe das seiner Natur gegebene Erlebnis der Freiheit gehabt. Steiner macht (G.'s Weltanschauung 66 f.) darauf aufmerksam, wie Goethe selbst zu dem unmittelbaren Anschauen des Befreiungsaktes noch nicht kommen konnte, weil er sich in jenes bekannte Mißtrauen gegen das „Denken über das Denken", gegen eine lebensvolle Wirklichkeit des „Erkenne Dich selbst" hinein begeben hatte, weil er diesen Schritt noch nicht machte, die eigene innere Natur des Denkens und der Seele zu betrachten, so wie er die Natur betrachtete. „Gerade weil Goethes Denken stets mit den Gegenständen der Anschauung erfüllt war, sein Denken ein Anschauen, sein Anschauen ein Denken war, deshalb konnte er nicht dazu kommen, das Denken selbst zum Gegenstande des Denkens zu machen . . . Den Unterschied zwischen Denken über das Denken (abstrakte Philosophie) und der Anschauung des Denkens (Erkenntnis höherer Welten) hat Goethe nicht gemacht. Sonst wäre er zur Einsicht gelangt, daß man gerade im Sinne seiner Weltanschauung es wohl ablehnen könne, über das Denken zu denken, daß man aber doch zu einer Anschauung der Gedankenwelt kommen könne." Goethe übte in seiner Naturbetrachtung eine freie Tätigkeit, aber sie wurde ihm nie gegenständlich. So bewegte er sich denn auch außerhalb seiner Naturbetrachtung durchaus nicht in so sicheren Begriffen wie dort. Ein gesunder, naturgemäßer, vergeistigter Instinkt leitete ihn; wogegen es gerade Steiners Aufgabe wurde, hier zu klarem Erkennen zu erziehen, wo ein allgemeiner Weg der Persönlichkeitsentwicklung gegeben werden mußte, als die Zeitimpulse es erforderten. Wie oft ist diese Anschauung Goethes, nicht über das Denken zu denken, und dazu die andere, den Kreis der Sinnenwelt nicht zu verlassen, als höchste Weisheit empfohlen worden. Hier aber war einer der Punkte, wo unser geläufiges Bild von Goethes Persönlichkeit starre, leere Stellen enthielt. Und hier setzt nun, wie immer an solchen toten Punkten der Kultur, Steiner mit einer von Tra-

ditionen unbekümmerten Sicherheit ein: Gerade das ist ein Goethewort, das wir nicht als Lösung nehmen dürfen, sondern wo eine innerste persönliche Beschränkung zutage tritt. Das aber heißt erst ein lebendiges Verhältnis zu Goethe haben, wenn wir ihn über seine Zeitgrenzen hinaus als ein ewiges geistiges Wesen in uns sich weiter entwickeln lassen.

Goethe hatte Kants „Abenteuer der Vernunft" mutig bestanden und den organischen Aufbau der Natur durch Metamorphosen erkannt. Über Kants kombinierende Kritik der Urteilskraft hatte er eine „anschauende Urteilskraft" gefordert. Sein fortgeschrittenes, in die Dinge untertauchendes Erkenntnisvermögen konnte die Kantische Trennung in die empirische und intelligible Welt, in Natur und Geist nicht anerkennen, weil er als Naturbetrachter immer über die bloße Erscheinungswelt hinausging und die im Sinnlichen sich auswirkende Geistgestalt mit Geistesaugen erschaute. Den weiteren Schritt nun, das Denken selbst unter willensmäßiger Ausschaltung aller ungewollt von der Außenwelt her eindringenden Elemente zum Gegenstand einer geistigen Anschauung zu machen: diesen Schritt hat Goethe noch nicht bewußt getan. Wohl aber hat er die Möglichkeit dazu geistig instinktiv in sich getragen, wie die Art seiner Naturanschauung zeigt. Hätte Goethe in bewußter Schulung sein Denken selbst für seine wunderbare geistige Anschauungskraft (vgl. Bemerk. zu Purkinje's Schrift „Über das Sehen in subj. Hinsicht", 1819) gegenständlich gemacht, wie es Steiner fordert, dann hätte er zur bewußten Anschauung des Denkens kommen können, dann hätte er das Denken so innerlich vor sich gehabt, wie man sonst äußere Sinnesobjekte vor sich hat: das „schauende Bewußtsein" hätte sich ihm bewußt eröffnet. Hier deckt nun Steiner („G. als Vater der Geistesforschung") den natürlichen Grund auf, warum Goethe diesen Schritt zum Anschauen des Denkens für sich abgelehnt hat. Es ist eine besondere Eigentümlichkeit, wenn jemand auf nicht methodisch-geschulte Art zur Anschauung des Denkens kommt — dadurch also, daß er von vornherein eine bestimmte Anlage hat —, daß diese Anlage dann, wenn er nun willkürlich die Fähigkeit des geistigen Schauens entwickeln will, zunächst beeinträchtigt wird. Diese naive Begabung, dieses instinktmäßige Vorwärts-

dringen seiner Seele wäre Goethe zunächst ausgelöscht worden. Das ist eine individuelle Eigentümlichkeit Goethes, daß er das Heranwachsen jener Kräfte fühlte, die auch künstlich ausgebildet werden können. Dieses naive Ersatzorgan, seine von Fichte so bewunderte „reinste Geistigkeit des Gefühls“, wollte er nicht zerstören dadurch, daß er zu viel Bewußtheit über seine Anschauungskraft ausgegossen hätte.

Damit ist auch der zweite übliche Einwand gegen die Berechtigung, die Geisteswissenschaft an Goethe anzuknüpfen, schon widerlegt: daß man nach Goethe nicht über die Welt der Sinne hinausgehen dürfe, um den Geist zu finden. Denn einmal ist es gerade das Wesen des schauenden Bewußtseins, daß es mit den befreiten neuen Organen Goethes arbeitet, die aus innigster Durchdringung der Sinnenwelt heraus sich gebildet hatten und ihm das große Gleichnis des Vergänglichen aufgeschlossen hatten. Und dann ist es gerade der Prüfstein jener Schulung Steiners, daß sie — und die gesamte „Geisteswissenschaft“ — ganz goethisch dazu anleitet, den Menschen wieder voll hineinzustellen in die wirkliche Lebenswelt, die durch ein am Gängelbande der bloßen äußeren Sinnenfälligkeit geführtes Denken von ihm isoliert worden war. Diese materialistische Betrachtungsweise, in der kein Impuls der „Freiheitswissenschaft“ lebt, steht ja im schärfsten Gegensatz zu Goethe, der in allem Sinnlichen das lebendige Geistige wirksam sah und die materiell-abstrakte wie die mystisch-phantastische Trennung in Natur oder Geist beide verwarf. Und dann beachte man, daß Goethe seinen Kardinalsatz: „Sie wissen, daß Ideen, die eines festen Fundaments in der Sinnenwelt entbehren, bei ihrem übrigen Werte für mich keine Überzeugung mit sich führen“ als Einführung jenem Gespräch mit Falk am 25. Jan. 1813, dem Begräbnistage Wielands, vorausschickte, in welchem er in feierlicher Stunde, „weil es mir in diesem Augenblicke erlaubt ist, meine Gedanken zu sagen“ — seine intimsten Ideen über das Leben jenseits von Tod und Geburt aussprach. Wie ein Vorklang von Steiners „Geheimwissenschaft“ enthüllt hier Goethe Tiefen seines Bewußtseins, die er sonst schweigend oder durch „der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit“ verhüllte, Ideen, die zwar

für Materialisten, aber nicht für Goethe eines festen Fundaments in einer mit Geistesaugen durchdrungenen Sinneswelt entbehrten. Beide, der rein abstrakte Gedanke, wie die mystische Spekulation, haben für Goethe das Fundament der Sinnenwelt verlassen.

Es besteht kein Gegensatz zwischen der Schulung zum schauenden Bewußtsein Steiners und der Weltanschauung Goethes, sondern ein immer von Goethe befruchtetes Entwicklungsverhältnis. Wer einmal zu Goethes Naturerkenntnis und seiner Geistesart innerlich ja gesagt hat, der wird die Metamorphose von Goethes Weltanschauung zum geisteswissenschaftlichen Weltbild Steiners als einen notwendigen Menschheitsschritt begreifen können. „Geisteswissenschaft wird gewissermaßen ein Kind Goethes sein. Sie will, was Goethe so fruchtbar in die Welt der äußeren Naturerscheinungen eingeführt hatte, so daß er den Geist in der Natur finden konnte, auch auf die Seelenerscheinungen ausdehnen, wodurch diese selbst unmittelbar in reges Leben kommen und das innere Geistige offenbaren, das im Menschen selber als dessen ewiger, unsterblicher Wesenskern lebt." (G. als Vater d. Geistesforschung.) So erleben wir denn auch bei Steiner, was Goethe noch nicht gewähren konnte: den Blick hinter die Kulissen des menschlichen Erkennens, in das gesamte, sich ewig metamorphosierende Innere des Weltgeschehens und sein Widerspiel in der Menschheitsentwicklung. Wie eine blitzartig hellsichtige Vorschau hatte Goethe es schon am Todestage Karl Augusts geschrieben: „Die vernünftige Welt ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht." Dauernd hineindringen in das schauende Bewußtsein, das hier schon arbeitet, vermochte er noch nicht. Und so konnte er auch — wie Steiner es (G.'s Weltanschauung. 65 ff.) darstellt — nicht bis zu „den letzten Gedanken über die sittliche Weltordnung gelangen, die zu seiner Naturanschauung notwendig gehören", weil ihm eine wahrhaft produktive Selbstschau noch nicht aufgegangen war. „Ich war mir edler, großer Zwecke bewußt, konnte aber niemals die Bedingungen begreifen, unter denen ich wirkte"; und er fühlte sich am Ende seines Lebenswerkes wie vor einem abgebrochenen Spiel, aus dessen an einzelnen Stellen weit vorgewagten

Steinen ein feinsinniger Betrachter die Absicht des Spielenden erkennen könnte. Sie haben 50 Jahre das abgebrochene Spiel betrachtet und die eigentümlichen Stellungen erklärt, bis einer kam, der es zu Ende spielen konnte, weil er das Spiel verstand und damit erst uns den Geist des alten Spielers wieder lebendig machte.

Es ist eine der tiefsten Rechtfertigungen für Steiners Darstellung des großen Erkenntniswesens in Goethe, daß gerade aus dieser streng naturforschenden Einstellung die wirkliche Bewußtseinsachse der ganzen geistigen Persönlichkeit freigelegt wird, um welche diese „Weltmonade" kreist. Immer hat Steiner es herausgearbeitet, wie dieser Naturerforscher, dieses wunderbare Erkenntnisorgan aus einer Künstlerseele heraus gebildet war, die diesem „vergeistigten Instinktmenschen" auf allen Feldern vollmenschliche Ergebnisse, nie abstrakte Begriffe und Gesetze reifen ließ. Wie nahe Goethen selbst Naturerforschung und Kunstschaffen sich standen, hat er ja oft genug ausgesprochen: „Die Kunst ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die ohne sie niemals offenbar würden" (Sprüche in Prosa). Nur weil er eine durch seine vergeistigten sicheren Instinkte geleitete Künstlereigenschaft besaß, fand er im Forschen wie im Dichten: „geheime Naturgesetze". Dieses Organ ist die neuerdings ja auch von Chamberlain in seinem schönen Goethebuche so betonte *exakte, sinnliche Phantasie*, die an der Natur in strenger Schulung der Anschauung sich vollgesogen hat mit den *Lebenswirklichkeiten*, mit denen die Schöpfung arbeitet. Wo diese Phantasie schafft, entfernt sie sich nie von den Wegen der vom Zufall befreiten reinen *Lebensmöglichkeiten*, in denen in jedem Augenblick „geheime Naturgesetze" zusammengefaßt und vergeistigt, sinnlich offenbar werden.

Nun aber setzt Steiner erst ein mit der Frage: Was ist denn Phantasie? „Bis der Mensch sich vorwärts entwickelt, hineinzuschauen in die geistige Welt, ist ihm etwas gegeben wie ein Vorläufer, ein Stellvertreter für die Einsicht in die höheren Welten. Er kann sich befruchten lassen von den höheren Welten und dann die Außenwelt im Schaffen des Künstlers so umgestalten, daß sie einen farbigen Abglanz bildet der geistigen Welten"... Wir schauen in den großen Kunstwerken den schaffenden Gott selber, der durch

das Medium des Menschengeistes, der Menschenphantasie gegangen ist, und erkennen, daß im Geistesleben der Menschheit die Phantasie dem großen Ziele, dem Hineinschauen in geistige Welten voranleuchtet. „Der Stellvertreter dieses Schauens in der Sinnenwelt", so daß der Mensch schon im Sinnensein einen Abglanz der geistigen Welt durch die Taten der Phantasie, durch die Kunst haben kann, der ihn hinaushebt aus dem bloß Erdhaften in ein Reich zwischen Himmel und Erde. Und wie es ein höheres, bewußtes, persönlichkeitbildendes Hellsehen und ein niederes, krankhaftes Hellsehen aus atavistischen, vorpersönlichen Kräften und Zeiten gibt, so löst sich dadurch auch das Rätsel der doppelgesichtigen Phantasie. Hier kommt alles auf die Reinheit der aufnehmenden Seele, des Spiegels, an, ob etwas Organisches oder Verzerrtes, Notwendig-Gesetzliches, ein höherer geistiger Organismus oder ein willkürlich kombiniertes, phantastisches Bild, im Grunde also etwas rückwärts Strebendes zustande kommt. Aus einem solchen „Durchschauen" goethischer Phantasiebilder konnte Steiner erst die geistige Exaktheit der goethischen Dichtungen aufdecken, zeigen, mit welchem geistigen Realismus etwa der tönende Sonnenaufgang zu Beginn des zweiten Faust gesehen ist.

Es geht aber von Goethes Forschersinn zu seinem Künstlergeist noch ein ganz anderer, einheitlicher Weg, der gewissermaßen wie das äußere Leitmotiv gedanklich den inneren, eben erwähnten Vorgang spiegelt. Es ist die wunderbare Einheit des schaffenden und forschenden Geistes in Goethe — denn Forschen im Goethe-Steinerschen Sinne heißt ja, die andere Hälfte zur vollen Wirklichkeit dazuschaffen — und Dichten ist versinnlichtes Forschen in den Geistgründen des Lebens —, eine Einheit, die Steiner zuerst 1888 in seinem Wiener Vortrag „Goethe als Vater einer neuen Ästhetik" (2. Aufl. Berlin, 1908) herausgearbeitet hat. „Die hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt da zusammen, da ist Notwendigkeit, da ist Gott." So spricht Goethe selbst als höchste, zusammengefaßte Erkenntnis das innere gemeinsame Band von Kunst und Natur, von seinem Künstlerberuf und Forschertum aus. Der Künstler ist

Fortsetzer der Natur, des schaffenden Weltengeistes, durch das Medium der exakten, sinnlichen Phantasie. Der Natur lauscht er in völliger, ehrfürchtiger Hingabe ihre Absichten ab, und läßt sie in seinem Geist zur übersinnlich-sinnlichen Geistgestalt werden. So erkennt er im Einzelfall das allgemeine Gesetz der Natur, ihren Willen, der im Individuum nicht rein zur Durchführung kommen konnte. Als Künstler ist Goethe der höchste Anwalt der schöpferischen Kräfte der Natur, wenn er diese im Individuum des Kunstwerks in freier, ungehemmter Geistgestalt zur sinnlichen Anschauung bringt. Er stellt ihr aus freier Schöpfertat als sein Werk entgegen, was sie nicht schaffen konnte und als ihren geheimsten Willen seinem andächtig lauschenden Forscherohr mitteilt: die freie Persönlichkeit als Gipfel der Natur, die ihr erst ihren tiefsten Sinn gibt. So ist denn das ästhetische Grundgesetz Goethes: Nicht eine gedanklich erfaßte Idee wird versinnlicht, sondern eine in ihren Bildungsgesetzen erkannte Wirklichkeit, eine von Hemmungen erlöste Natur, befruchtet von der geistigen Welt durch die Phantasie, erscheint im Individuum leicht und frei, „als wäre sie eine Idee“ und ist doch gerade befreite Sinnlichkeit, nicht bekleidete Gedanklichkeit. So spricht der Künstler den Sinn der Erde aus. Dem, der so in der Natur schwingt, daß sie ihm ihre Absichten als Bildungsgesetze ausspricht, kann es kein Geheimnis ihres ganzen weitgespannten Reiches geben, auf das sie nicht irgendwo dem „Aufmerksamen“, der also die erste aller goethischen Tugenden verwirklicht, mit sinnlicher Deutlichkeit den Finger legt. Wie es keine Erkenntnisgrenzen für aus dem wirklichen Lebensbedürfnis heraus gestellte Fragen gibt, so gibt es kein Lebensproblem, das von Goethe als wirklich empfunden nicht auch künstlerisch dargestellt werden könnte. Denn vor einer solchen Einstellung eröffnet ja die Natur selbst ihren geheimen Schoß und bietet die sinnlichen, sinnvollen „Gleichnisse“ in nackter Wirklichkeit, umwittert von den tiefsten Hintergründen des gesamten kosmischen Lebens. Die Kraft des tragenden goethischen Bildes steigt hier in voller exakter Bedeutung auf, das dem geistigen Problem sogleich mit dem von der Natur geformten Bilde sein Gleichnis entgegenhält, so daß in beiden das gleiche kosmische Gesetz erlebt wird.

Man muß einmal von Steiner sich einführen lassen in eine kleine Dichtung aus Goethes mittlerer Zeit (1794), die außerhalb der Goetheforschung kaum mehr bekannt ist, die man meist als künstlerisch weniger vollgültiges, allegorisch-phantastisches Rätselspiel beiseite legt, weil man es einfach nicht lesen kann: jenes „Märchen", das den Schluß der „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter" bildet (s. „G.'s Geistesart . . ." 2.—5. Aufl. Berlin 1918). Oft hat Steiner darauf hingewiesen, wie in Mythen und Märchen uralte Mysterienweisheiten leben, welche die zur Menschheitswanderung jeweils nötigen geistigen Impulse durch phantasieverhüllte Darstellung von realen Erlebnissen auf dem Einweihungspfade zur höheren Erkenntnis lebendig erhielten. Wer jenes von erhabener Weltverantwortung getragene Meisterlehrbuch der Erweckung des höheren geistigen Menschen („Wie erlangt man Erkenntnisse . . .?" oder auch „Theosophie") erfaßt hat, der erhält durch diese objektiven Darstellungen der realen geistigen Erlebnisse auf dem „Pfade" eine Ahnung von der gewaltigen Realität so vieler verschleierter echter Märchen. Erst von hier aus spürt man den tieferen Grund der menschenöffnenden Wirkung der Märchenphantasie auf Kinderseelen. Auch hier wirkt die geistige Welt durch echte Phantasiebilder, hier kann sie wirken, weil sich ihr durch die von Einweihungserlebnissen her geleiteten, objektiv richtig gesehenen Gleichnisse die Seelenorgane entgegen öffnen. Und so wollte Goethe sein Märchen wirken sehen. Er kannte die Impulse darin und gab keine Handhabe für neugierige Anfragen schnell bereiter Deuter. Steiner hat es so oft dargelegt: Die Seelenkräfte und -Triebe des Menschen erscheinen auf dem Pfade als objektive Gestalten, mit denen sich die strebende Seele in ihrem Ichbewußtsein auseinandersetzen muß, um die Vereinigung mit ihrem höheren Ich zu erreichen. Das ist das uralte Motiv des Werbungsganges um die jungfräuliche Braut. Wer unvorbereitet, jäh und begehrend zur Unzeit ihr naht, wird in die Irre geführt, getötet, oder wie bei Goethe durch die unerlaubte Berührung mit der übersinnlichen Welt erstarrt. Wen dies harte Schicksal traf, wie Goethes Jüngling, der kann nur genesen, wenn jene Erkenntniskraft im Menschen, auf die gerade Goethes Geistesauge immer gerichtet war, die

im niederen Menschen schon waltende hohe geistige Kraft, welche Wissenschaft und Lebenserfahrung in innere Lebensweisheit wandelt, aus freiem Entschluß sich opfert, um höheres Leben zu erwecken. Dieser freie Opferungsentschluß ist der Schlüssel zum ganzen Geheimnis des Märchens, den uns Steiner gegeben hat. Es ist der Schlüssel zum höheren Menschen in uns überhaupt: Goethes Entsagung. „Wir müssen unsere Existenz aufgeben, um zu existieren". Würde jene Kraft nicht sich opfern wollen, so würde sie im egoistischen Dasein verharren und nicht zu höherer Lebenseinheit mit den kosmisch übersinnlichen Kräften der Gesamtentwicklung leiten. Sie würde sich abschnüren zu dem, was sie nach ihrer niederen Artung auch ist: Schlange, Luzifer. Dem Menschen aber, der aus freier Tat diese Kraft zu opfern vermag, wird sie Brücke zur übersinnlichen Welt, der in jedem Menschen noch lebenden Urheimat des Menschenwesens. Eins aber muß noch geschehen. Jener scheinbar auch als König sich gebärdende Mischkönig aus den Elementen der Menschennatur, aus Weisheitsgold, dem Willenserz und dem Silber der Empfindungsseele muß im Menschen zusammenstürzen, damit die rein geschiedenen Elemente in den drei Königskräften im Menschen im hellen Licht des neuen Tages erstrahlen können, alle dem Einen dienend, der als das höhere, frei erworbene Ich sie alle umfaßt. „Erst durch diese Umwandlung seines Wesens kann der Mensch in bewußte Verbindung treten mit gewissen übersinnlichen Kräften und Wesenheiten." Wie tief man von diesem ganz realen Geisterlebnis in die Wirklichkeit des Lebens hineinleuchtet, hat Steiner in „Erk." S. 174 und „Von Seelenrätseln" S. 230 ff. ausgeführt. Es ist aber zugleich diese geistgemäße Erkenntnis vom Wesen des frei gewordenen höheren Menschen das „nackte Gleichnis", von dem aus in wirklichkeitsgemäßer Anwendung, nicht in oberflächlicher Analogie, die Lebensgestaltung der Menschheit als Ganzes durch geistgemäße Impulse erfolgen muß, wie es Steiner zuerst in seiner sozialen Initationsschrift: „Die Kernpunkte der sozialen Frage" gefordert hat: Dreigliederung des sozialen Organismus. Die Menschheit als Ganzes macht in dem unbewußten Teil ihres Wesens heute als geschichtlichen Übergang durch, was als Zeit-

impuls vom einzelnen Menschen, der sich in seine Zeit hineinstellen will, mit Bewußtsein durchgemacht werden muß: Die Dreigliederung der Menschennatur. Aber wir erkennen gerade, wo Steiner am allerfreiesten forscht und am allertiefsten ins praktische Leben hineingreift, die innigste Geistgemeinschaft mit Goethes tiefsten Einblicken in die Natur des Lebens: „Gesunde Menschen sind die, in deren Leibes- und Geistes-Organisation jeder Teil eine vita propria hat“ (Nachlaß. Über Literatur und Leben).

Es ist verständlich, warum Steiner dem Märchen eine so entschiedene Bedeutung als Zeugnis für Goethes Entwicklung in den neunziger Jahren zuweist. Nur mit leiser Verhüllung deutet der Dichter in der Zeit, da er die höchsten Probleme des Lebens und Erkennens mit Schiller besprach, auf die tiefsten Erlebnisse der strebenden Menschheit. Den Gedankenimpuls zu Goethes Märchenhandlung aus etwa zwanzig eigengesetzlichen Seelenkräften, in die dem schauenden Bewußtsein die menschliche Wesenheit auseinandergelegt erscheinen kann, sieht Steiner in dem durch Schillers ästhetische Briefe in Goethe angeregten Gedanken der Erziehung zum höheren Menschen. Dem „vergeistigten Instinktmenschen“ war Schillers geniale, aber abstrakte Umbiegung der Seelenkräfte zu einer Synthese von Sinnlichkeit und Vernunftgesetz in der Kunst zu stark vereinfacht, seinem viel zarteren, beweglicheren, inneren Tastsinne zu gewaltsam. Und wenn er ins Innere seine Blicke richtete, so stiegen dem Märchenkundigen, der die okkulten Seelenbilder der Märchensprache in sich wieder gefunden hatte, Gestalten der Phantasie auf, nicht scharf begrenzte Gedanken, und eine Stimme spricht es im Innern aus: wir Menschen stammen alle aus dem Übersinnlichen, aber wir können nicht mehr ohne weiteres willkürlich dort hinein. Der Fluß der strömenden, aus der Außenwelt auf uns eindringenden Vorstellungen hält den Wanderer auf. Die unbewußten Seelenkräfte vermögen noch wie ein Fährmann den Menschen aus seiner geistigen Heimat zum Sinnenufer hinüber zu tragen, aber nicht mehr zurück. Das Bewußtsein des Abgedrängtseins ergreift den Menschen. Dann sucht der am Sinnlichen Haftende die Brücke nicht in Kräften, die er im eigenen Wesen zu entwickeln hat, sondern wie jene in ihrer

Bequemlichkeit aufgestörten Ausgewanderten in wunderlichen, geisterhaften Kräften. Alle Spiritisten aber sind Materialisten. Denn sie wollen das Übersinnliche mit sinnlichen Organen unter angenehmen Schauern erleben, anstatt sich durch strenge Selbstzucht die geistigen Organe zur Aufnahme der geistigen Welt zu erwerben. Die in den „Unterhaltungen" falsch gestellte, tief menschliche Frage nach dem übersinnlichen Wesen des Menschen wird im Schlußbilde richtig gestellt und beantwortet. Es steht anfangs vor uns wie der Blick in eine unbekannte Natur und verlangt das goethische Versenken, bis diese Natur ihr Wesen in uns ausspricht. Bis die nachschaffende Phantasie im Erfassen des Gedankenimpulses den Wegen der schöpferischen goethischen Phantasie folgt. „Es ist das sich Hineinversetzen in diesen Gedankengehalt nichts anderes als gewissermaßen das Aneignen der Organe, durch die der Betrachter sich in dieselbe Luft versetzen kann, in der Goethe geistig geatmet hat, in dieselbe Luft versetzen kann, in der Goethe geistig geatmet hat, als er das Märchen schuf." — „Wenn man in sich solche Kräfte rege macht, die Goethe durch die Metamorphose der Natur trugen, dann kommt man auch dazu, was Goethe bei seiner Anschauung der Natur verfolgte, nun auf die menschliche Seele selbst zu übertragen. Und dann stellt sich heraus . . ., daß man das menschliche Seelenleben ebenso unter dem Gesichtspunkt der Metamorphose zu betrachten hat." Dann wird man von selbst über das bloß abstrakte Denken hinausgeführt, denn man kann nicht ohne weiteres mit denselben Gedanken, mit denen man die Natur erfassen will, das menschliche Seelenleben erschauen. Das aber will die heute gebräuchliche Seelenlehre. „Wer mit goethischen Sinnen das Seelenleben zu schauen vermag, der muß es allerdings lebendig erfassen — nicht mit starren Begriffen — und insofern noch lebendiger als das äußere Naturleben, weil man im äußeren Naturleben gewissermaßen mit dem geistigen Blicke ruhen kann. Das Naturleben gibt einem den Stoff, man kann von Gestaltung zu Gestaltung gehen. Das innere Leben scheint einem fortwährend zu verschwinden, wenn man es anschauen will" — denn jener Fluß der Vorstellungen schwemmt es in jedem Augenblick fort, wenn es

nicht durch einen selbstbewußten Willensakt, der gelernt sein will, in der Selbstschau festgehalten wird. Erst dann beginnt der tiefere „Unterstrom" aus der Urheimat des Menschen dem sich öffnenden Geistesauge wahrnehmbar zu werden —. „Wenn man jemals das bewegliche Denken, das eben ein anschauliches wird, nach innen richtet, dann wird das, was als Denken, Fühlen, Wollen, als Wahrnehmen usw. auftritt, auch nichts anderes als ein Wesenhaftes, das sich immer wieder wandelt: Das Wollen wird eine Metamorphose des Fühlens, das Fühlen eine Metamorphose des Vorstellens, das Vorstellen eine Metamorphose des Wahrnehmens und umgekehrt. Die Ausbildung der in dem Menschen schlummernden Kräfte und Fähigkeiten, des meditativen Denkens, das in die geistige Welt hinaufführt, beruht auf nichts anderem, als auf dem lebendigen Verfolgen der inneren Metamorphosen der Seelenkräfte." — Und das hat Goethe bereits in der Märchenatmosphäre mit seiner hellsehenden Phantasie erhascht. Die Verwandlungen der Gestalten seines kleinen Dramas aus Seelenkräften sind nicht launenhafte Zaubereien, sondern die Metamorphose der Kräfte der Seele, die sich auf dem „Pfade" zur Erkenntnis höherer Welten befindet. Daher das tiefe Wirklichkeitsgefühl um dieses scheinbare Spielen der Phantasie. „Lernt man diese innere Metamorphose des Lebens kennen, dann kündigt sich in diesem in Fluß gebrachten Seelenleben das Ewige der Menschenseele an, das durch Geburten und Tode geht" (ebd.) — so wie für Goethes Naturbetrachtung gerade unter dem Gesichtswinkel der Metamorphose sich das Ewige im äußeren Werden aufdeckte. „Wie Goethes Naturforschung die menschliche äußere Gestalt anschließt an die ganze übrige Naturwelt, so schließt eine in seinem Sinne gehaltene Seelenlehre des Menschen Seele an die ewige, konkrete, umfassende Geisteswelt an und läßt diese sich im Menschen konzentrieren."

Den Kosmos im eigenen Leben wiederfinden! Das ist ja vielleicht das größte Ziel der gesamten Steinerschen Geisteswissenschaft, um dem Menschen zum Bewußtsein zu führen, wie er sich durch

eigene Entwicklung wieder hineinzugliedern hat in den heute fast ganz im Einzelnen wie im Ganzen unterbrochenen Kräftering des gesamten Kosmos. Viel mehr noch als im Märchen Goethes konnte Steiner hier am Faust anknüpfen.

Warum hat Steiner gerade dem Faust diese immerwährende Aufmerksamkeit gewidmet? Die Antwort gibt sogleich der Titel: „Goethes Faust als Bild seiner esoterischen Weltanschauung" (in „G.'s Geistesart"). „Ich rufe dich, verrufenes Wort, zur Ordnung auf des Tags!" Esoterische Weltanschauung Goethes! Es ist nicht verwunderlich, daß hier schon aus einer großen Zahl von Lesern die inneren Widerstände flammengleich herausschlagen. Was heißt denn aber esoterisch anderes, als die Anschauungsart, die nicht im Sinnendasein sich verhängt, wohl aber im Sinnlichen das tiefe Gleichnis, das verdichtete Geistige, die Spiegelung der vom schauenden Bewußtsein erfaßten Ewigkeitskräfte, im Menschen zu erreichen und zu deuten vermag. Esoterisch — wenn auch in exoterischer Form — ist damit Goethes naturerforschende Erkenntnisart, am höchsten vielleicht in der Farbenlehre, weil in ihr der erkenntnismäßig höchste Grad Goethes im Durchschauen des Sinnlichen bis zu seiner übersinnlichen Struktur hindurch im farbigen Abglanz des Lebens erreicht ist; der Farbenlehre, deren unverstandene höchste Geistigkeit Steiner bei vielen Gelegenheiten beleuchtet und in ihrer Methode einen Grad von Wissenschaftlichkeit nachgewiesen hat, dem gegenüber alle „physikalischen Theorien der Gegenwart dilettantisch sind" (München, 28. Aug. 1911). Was heißt denn esoterisch andres als jene Eigenschaft, die Goethe (Eckermann, 29. Jan. 1827) an einem künftigen Faustleser nach seinem Sinne sich wünschte, der über der voll aufgesogenen „Freude an der Erscheinung" nicht den „höheren Sinn" des Gedichtes sich entgehen ließe, der in dem sinnvoll-sinnlichen Gleichnis das weisheits-voll-wirkende Wesen der Himmel und Erde durchformenden kosmischen Lebensmächte erkenne. „Dem Eingeweihten" gab Goethe hoffend dies Vermächtnis in die Hand, daß er erkenne, was für tiefe Offenbarungen eines reifen Lebens dort hineingeheimnist sind. Goethe spielt nicht mit solchem Wort. Er meint nicht etwas Anderes, Farbloseres, als was er sagt. In Steiner spricht nun jemand, der selbständig mit

freiem Bewußtsein den Weg ging, zu dem Goethe mit seiner größten Dichtung strebte. Wer das Buch von der „Erkenntnis höherer Welten" und sonst einiges von den gewaltigen esoterischen Forschungen Steiners kennt, dem wird auf Schritt und Tritt ein wunderbarer, unbeabsichtigter Kommentar gerade zu den schwierigsten Szenen des Faust sich eröffnen. Denn eine Wirklichkeit deutet die andere. Und was Goethe durch seine stellvertretende Phantasie erfassen konnte, weil er selbst sich auf dem „Pfade" befand, steht dort bei Steiner in ruhig-gelassener Darstellung unverhüllt in der großen Reihe der übersinnlichen Erlebnisse. Steiner hat uns eben überhaupt erst wieder vor neue, ganze Wirklichkeiten gestellt, die wir uns zu erwerben haben, wollen wir nicht immer weiter nur „der Menschheit Schnitzel kräuseln". Und so ist denn alles, was Steiner aus tiefsten Menschheitsweistümern zum Faust uns spendet, eben keine Deutung, sondern ein Aufschließen der Organe für die Impulse, aus denen Goethe schuf und die erkannt werden als reale Erlebnisse in den „höheren Welten". Steiner erleuchtet gewissermaßen nur die übersinnlichen Hintergründe einer Dichtung und mit ihnen unser innerstes Bewußtsein. Dann steht die Dichtung in doppeltem geistigem Lichte und spricht von den Geheimnissen, die unser Wesen mit den ewigen Hintergründen des Lebens verbinden. So lernt man etwa die Erlebnisse der Faustseele in der ersten Walpurgisnacht als künstlerisch eingefangene reale Schauungen erkennen, die ein von höherer Bewußtseinsschulung noch ungeleitetes niederes Hellsehen bei seinem ersten Hineinschauen in die — nicht übersinnlichen, geistigen Welten, sondern untersinnlichen, unterbewußten Reiche des unteren Menschen erlebt. Faust sucht die aufwärtsführenden „Über-Zeugungskräfte", — das ist seine Welt —, Mephistopheles aber drängt ihn ab in die perversierten Zeugungskräfte und Brunstwirbel, vorbei am Urbösen, das wie das Urgute Erkenntniskräfte wecken müßte, und leitet doch den Immer-Strebenden zu einem neuen Selbstbewußtseinsakt: „Daß ich mich nur nicht selbst vergesse". —

Steiner geht davon aus, daß der Faust ja nicht ein Kunstwerk von lückenloser äußerer Einheit oder Geschlossenheit, sondern der poetische Niederschlag eines vorbildlichen, erkenntnissammelnden

Lebens ist, in dem Goethe immer diejenigen Teile ausführte, zu denen er durch Lebensschulung reif geworden war. Aber dem Faust liegt daher die höhere Lebenswirklichkeit, die nicht aus einem Künstlergusse ein Lebensbild formt, sondern stufenweise sich zu höchstem Erkennen und bewußter Lebensgestaltung hebt und daher — literarisch gesehen — dem Verstande Widersprüche zeigen wird, wie sie das Leben selbst in seiner Vielgestalt erzeugen muß. Allmählich entwickelt sich erst im Faust die freie, zu höchsten Höhen tastende Zartheit, mit der Goethe die mit jeder Stufe immer tiefer sich öffnenden Probleme des Lebens erst lebend, dann dichtend in sich geistiges „Wort" werden ließ. Dieses bewußte, stufenweise Hinanschreiten bis zur Spitze der Lebenspyramide, von der er hineinschaut in die geistige Welt jenseits von Tod und Geburt, das ist eine Darstellung des „Pfades" eines Einweihungsschülers, der mit immer heller werdenden Geistesaugen, von jedem Tag neu geschult, durch das Mysterium des Lebens schreitet. Fausts Entwicklung ist die Evolution des modernen Menschen selbst, der „Pfad", auf dem er sich bis zum Durchbruch durch den selbstgewobenen Majaschleier emporhebt zur Erkenntnis: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Das ist Abschlußweisheit aus Erkenntnis höherer Welten; doch an dem ihr sich öffnenden Sinn des Geistesmenschen in Faust kann dieser ganze, niemals in einer zusammenfassenden Vorstellungswelt nachzuzeichnende Pfad Fausts gemessen werden. Der erste Teil, noch aus dem „dunklen Zustande des Individuums" geschrieben, entbindet diese Erkenntnis noch nicht. Jene geistige Welt tritt Faust wie Goethe noch von außen her durch Lehre entgegen. Noch ist sie ein „Schauspiel, aber, ach, ein Schauspiel nur". Noch ist er nicht fähig, hineinzuschreiten in das zarte Reich des Geistig-Schöpferischen, das schon im Osterimpuls lebenwendend an seinen ungestümen Willen rührt und einen Ton hineinklingen läßt in dieses Leben, der nicht in der „untersinnlichen" Geisterwelt des Blocksberges aufgehen kann, wohl aber wie ein bewußtes Leitmotiv weiter klingt: „Löset von Banden freudig euch los!" Hart und nah ist doch dieser erste Teil noch, weil die Sinnenwelt selbst, hart und undurchdringlich, dem für das ewige Gleichnis noch nicht geöffneten Sinnenauge sich entgegenstellt. Doch rühren schon, vom Liebes-

schöpfungshauch berührt, die tieferen Erkenntniskräfte, die dem geistig-sinnlichen Walten des Erdgeistes im Weben der Natur leise sich zu öffnen beginnen, an den untersten Saum jenes verwandelten Menschen, der sich aus dem Sinnesdasein heraushebt: „Der eigenen Brust geheime, tiefe Wunder öffnen sich", er beginnt, zur Sinnenwirklichkeit den anderen Teil der ganzen Geisteswirklichkeit sich dazuzuschaffen.

Wie anders der zweite Teil. War vorher alles harte und nahe, ja krasse Sinnenwirklichkeit, so erscheint jetzt vom ersten Wort an die Handlung wie durch einen feinen, zarten Schleier verhüllender Geistigkeit geschaut: „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit". Gestalten und Handlungen erhalten etwas Durchsichtiges, wie jene Sinnenwelt, die dem erwachenden Geistesauge darin und dahinter sich offenbart. Dieser Gleichnischarakter der Sinnenwelt ist der Ertrag des großen umwendenden Schlaferlebnisses Fausts zwischen dem ersten und zweiten Teil, dessen geistige Realität Steiner wunderbar zart und tief in den Vorträgen „Ostern und Pfingsten 1915" durchleuchtet hat. Zum ersten Mal ist er voll hineingetaucht in das übersinnliche Geistesweben der pfingstlichen Natur, und vom großen kosmischen Einweihungserlebnis des tönenden geistigen Lichtes durchwettert, tut er bewußt und frei von mephistophelischer Verführung den neuen Erkenntnisschritt: „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben". Die ganze Farbenlehre scheint hier in ihrem esoterischen Wesen in e i n e m Symbolum verdichtet. Auch sie eine selbsterworbene Erkenntnis höherer Welten im Sinnlichen. Es ist übrigens, in die Natur des Ohrenmenschen umgeschaltet, derselbe Schritt, der in Beethovens neunter Symphonie vom Adagio zum Finale getan wird. — „Aus den Wundern der eigenen Brust eröffnet sich Goethe die Perspektive seine Seele . . . die sich nicht mehr in der äußeren Welt allein erschließen kann, die vielmehr nur eröffnet wird, wenn der Mensch in die eigene Seele hinuntersteigt, so daß in immer tieferen Regionen des Bewußtseins ihm immer höhere Geheimnisse offenbar werden. Dann erhält die Welt der Sinne und des Verstandes eine neue Bedeutung. Sie wird zum Gleichnis des Ewigen. Der Mensch sieht ein, daß er den Bund zwischen der Außenwelt und der eigenen Seele inniger

schließen muß. Er erfährt, daß in seinem Innern die Stimmen erklingen, die auch die äußeren Welträtsel zu lösen berufen sind . . . Die höchste Tatsache des Lebens, die Trennung in das Männliche und Weibliche wird zum Schlüssel des Menschenrätsels. Der Erkenntnisvorgang wird zum Lebens-, zum Befruchtungsvorgang. Die Seele in ihrer Tiefe wird zum Weibe, das, vom Weltengeiste befruchtet, den höchsten Lebensinhalt gebiert. Das Weib wird zum „Gleichnis" dieser Seelentiefen. Wir steigen zu den Mysterien des Daseins hinan, indem wir uns von dem „Ewig-Weiblichen" hinanziehen lassen. Das höhere Dasein beginnt, wenn wir den Weisheitsgang als einen geistigen Befruchtungsvorgang erleben": Eine Überzeugung . . . „Der zweite Teil von Goethes Faust ist ein aus solcher Gesinnung heraus geschriebenes Werk." — Hier wird Faust reif zum Schauen mit übersinnlichen Organen. Indem nun Steiner aus seinem ganz anders erarbeiteten Forschen mit übersinnlichen Schaukräften die Lebensrealitäten durchleuchtet, an denen der moderne, faustische Mensch sich entwickelte, wird ein ganz neuer Faust lebendig, wenn die wirkliche Exaktheit der von übersinnlicher Geistigkeit geleiteten Phantasie Goethes sich enthüllt. Die höchste dichterische Idealität kündet sich als höchster übersinnlicher Realismus. Gerade die dunkelsten Szenen werden licht. Nur eines sei hier erwähnt: die klassische Walpurgisnacht. Eine, wenn auch künstlerisch mit antiken Mysterienimaginationen arbeitende leibfreie Schau in das Mysterium der Menschwerdung, in das vorgeburtliche Dasein. Das mußte Faust erst erleben, um aus der Isolierung des noch unbegriffenen Einzellebens zwischen Geburt und Tod allmählich erkennend herauszuwachsen. Ein Schauen der physisch-geistigen Bedingungen des Lebens, die Wagner, mephistophelisch-ahrimanisch inspiriert, künstlich schaffen wollte, und nur einen Homunkulus erzeugen kann, ein vom schaffenden Geist des ganzen Naturwerdens unbefruchtetes abstraktes Phantom, einen Zwischenschemen zwischen äußerem und ewigem Menschen, keinen vollen Homo. Hier erhebt sich die große Warnung Goethes vor der Abstraktion des Lebens, das erkenntnismäßig nur gefaßt werden kann aus leibfreier, übersinnlicher Anschauung der großen Stufenleiter des Werdens, auf der die Menschenwesenheit aufsteigen mußte durch die Metamorphosen-

kraft der Natur (Proteus) bis zur geistdurchformten Menschengestalt. Nicht materiell allein kann der volle Mensch gefunden werden und nicht geistig-abstrakt plötzlich entstehen, sondern „da regst du dich nach ewigen Normen durch tausend, abertausend Formen, und bis zum Menschen hast du Zeit“. Bis zum Menschen sieht Proteus, was dahinter liegt, die Höherentwicklung durch Wiederverkörperungen ist diesem Naturgeiste verschlossen. Denn hier erhebt sich die Menschenwesenheit durch eigenes Schaffen an sich selbst über den bloßen Naturablauf. — Ausdrücklich betont Goethe ein leibfreies Erkennen dadurch daß er den körperlichen Faust den zweiten tiefen Genesungsschlaf schlafen läßt, während sein Geistig-Seelisches in unnennbarem Drang die übersinnliche Welt nach dem geistigen Bilde der Helena durchforscht. Denn er sucht ja eine Verkörperung dieses höheren Menschenbildes, das ihm aus Tiefen der Seele erwuchs, und erlebt die Mysterien der Menschwerdung, als Homunculus in „herrischem Sehnen“ nach physischer Geburt sich „durch Menschwerdung verdunkelt“, um von den Elementen aus mit Hilfe der kosmischen Gebärkräfte der Natur (Galathea) die große Stufenleiter zum Menschen hinaufzusteigen. Wie eine aus der geistigen Welt hellsichtig erschaute ideale Zeugung schließt das geheimnisvolle Schlußbild des zweiten Aktes und — Helena tritt uns entgegen. — „Auf solcher Stufe“ — nachdem in der Ehe mit Helena der Mystiker in Faust erwacht ist — „wird auch der Tod zum Gleichnis. Der Mensch stirbt für das niedere Leben ab, um in einem höheren wieder aufzuleben ... Der zweite Teil von Goethes Faust stellt eine Erweckung dar, eine Geburt des höheren Menschen aus den Tiefen der Seele“. Und herüber klingt es wie eine Mahnung aus geistigen Welten: „Alles kann der Edle leisten, der versteht und rasch ergreift.“ Wie gradlinig wäre dieser Pfad im Leben zu gehen, wenn nicht im Erkenntnisstreben und im Willensleben zugleich die ewig hindernden Impulse wirkten, die Erkenntnis und Willen abziehen vom „Pfade“, und denen niemand auszuweichen vermag, deren tägliche Überwindung erst die neue Stufe jedes Tages aufschließt!

Es gehört immer zu den höchsten Offenbarungen über die Geheimnisse des gesamten kosmischen Lebens, Steiner, den Meister einer „seelischen Betrachtung nach naturwissenschaftlicher Methode“,

über des Menschen Stellung zwischen den beiden Dämonien des Lebens sprechen zu hören, deren eine im Willensleben des Menschen wirkende Kraft Steiner in Übereinstimmung mit uralter Weisheit das luziferische Prinzip nennt, während er den im Erkenntnisvorgang eingreifenden Geist der Täuschung als das ahrimanische Prinzip bezeichnet. Und jeder, der sich ein wenig in seine geisteswissenschaftlichen Werke vertieft hat, weiß, daß er ja ebenso wenig, wie man von einem abstrakten Christusimpuls sprechen kann, unter den beiden polaren Kräften des luziferischen und ahrimanischen Prinzips logische oder seelische Kategorien versteht, sondern höchst reale, kosmische Kräfte, wirkende Wesenheiten, die sich dem schauenden Bewußtsein enthüllen und die durch die stellvertretende Phantasie Goethes sich in der dem Menschen auf dem Pfade beigegebenen Gestalt des Mephistopheles aussprechen (R. St.: „Luciferisches u. Ahrimanisches usw." Das Reich. Okt. 1918). Den Weg zur Überwindung der ahrimanischen Impulse einschlagen, heißt: zur leibfreien Erkenntnis, zur Öffnung der Geistesorgane streben; den luziferischen Impuls umwenden heißt: aus der exakten Erkenntnis des Verhältnisses der übersinnlichen zur sinnlichen Welt die kosmischen Geistesimpulse in rechter Weise in das materielle Leben hineinleiten, damit sie in ihr verwirklicht werden können. Das Mysterium der Inkarnation Christi taucht hier schon in seiner kosmischen, weltumwendenden Bedeutung auf: Entsühnung der Materie für die Menschheit, die zwischen Luzifer und Ahriman hindurch zum Geistesmenschen strebt!

Mephistopheles! Hier setzt Steiner ein und löst, was Goethe selbst noch problematisch war, was ihm bei der langen Arbeit am Faust so oft bedrückend, doch seinem Blick noch undurchdringlich als ein geheimes Hindernis in der Natur des Mephistopheles sich entgegenstellte, und was schon manchen Darsteller bis zur Verzweiflung treiben konnte: In Mephistopheles hat Goethe ein aus luziferischen und ahrimanischen Zügen zusammengesetztes Doppelwesen von widersprechenden Eigenschaften und Wirkungsweisen geschaffen. Er konnte selbst noch nicht die Scheidung mit seiner inneren Schaukraft vollziehen, weil seine stellvertretende Phantasie allein als Erkenntniskraft nicht stark genug war, bis zur Aufdeckung des übersinnlichen Tatbestandes vorzuschreiten, wie er sich dem „ein-

geweihten" Geistesforscher darstellt, der zu dem „Schauen" noch das „Unterscheiden" sich erworben hat. Goethe spürte den Feind der Menschenbestimmung, er spürte ihn in zwiefacher Wirkungsweise, aber er schmiedete ihn in eine, die größte aller problematischen Gestalten mit ihrer bisher eigentlich unanalysierbaren, höchsten künstlerischen Reizwirkung, die trotzdem vor der geisteswissenschaftlichen Forschung eine unorganische oder, wie Goethe selbst vom Faust sagte, eine „barbarische Komposition, ein Tragelaph", ein Doppelwesen ist. — Menschheitsentwicklung spricht sich aus in der Art, wie durch die Zeiten diese Gegner der höheren Entwicklung geistig geschaut worden sind. Das Mittelalter etwa spann sich hinein in luziferische Strömungen, die den Menschen ganz auf sein geahntes, übersinnliches Wesen sich stützen heißen. Das mittelalterliche Schwelgen in egoistischer Steigerung der von der Welt zurückgezogenen Seelenkräfte, ja die Verirrungen der mittelalterlichen Theologie sind der Ausdruck einseitigen Hinneigens zu luziferischen Kräften, welche dem Menschen eine hohe geistige Welt vorspiegeln und ihn abschnüren vom großen Menschheitsrhythmus. Ganz anders setzt, als notwendige Reaktion dagegen — der Pendelschlag! — mit der beginnenden Neuzeit der Gegenimpuls ein: die aufsteigende Naturwissenschaft führt den Menschen zurück auf die Erde, in seinen Körper, in die Arbeitsgemeinschaft aus der träumerischen Selbstbeobachtung der eigenen Seele. In diesem Gegenimpuls aber waltet die ahrimanische Kraft, welche den Menschen ganz ins Erdhaft-Materielle hineindrücken, ihn zum Rad einer ungeistigen Staatsmaschine machen will, anstatt ihn in freier Persönlichkeitsentwicklung die ganze Menschheitsentwicklung befruchten zu lassen. Dieser Impuls ist dem Streben nach dem „höheren Ich" feindlich, sucht den Menschen loszureißen von seinem übersinnlichen Ursprung, den er bald nicht mehr erkennen kann, weil er nur noch mit den leibgebundenen Verstandeskräften denken kann. So lebt in diesem Denken Ahriman, der Geist der Täuschung, der Herr des Todes und der Verhärtung in die Materie, die inspirierende Kraft des gesamten sozialen, wissenschaftlichen und künstlerischen Materialismus, dem sich Goethe warnend entgegenstellte, gegen den Steiner kämpft. Goethe hat — im Gegensatz zu Miltons Luzifer — in Mephistopheles im wesent-

lichen diesen Geist der Verhärtung in die Materie gesehen, weil dieser ein „Spiritus Rector" seiner Zeit war; aber er hat aus dem mittelalterlichen Stofferbe, wie aus den tieferen Bewußtseinsschichten der eigenen, „in Jahrtausenden lebenden" Persönlichkeit auch den luziferischen Widerpart gespürt, ihn aber auch dem Mephistopheles angehängt; denn er sah sie richtig beide als Pole gleichzeitig wirken. Goethes Faust hatte zu seiner Zeit die Impulse aufgenommen, die aus dem Zusammenstoß von Mittelalter und Neuzeit heraufkamen. „Die heutige Zeit muß den Faust anders begreifen, als ihn Goethe selbst begriffen hat". Und so wurde aus Goethes Erkenntnis des Mephistophelischen vor dem deutenden Schauen Steiners noch etwas ganz Neues: die erste Morgendämmerung des noch nicht aufgestiegenen Wissens von den feindlichen Weltenkräften, vom Luziferischen und Ahrimanischen, wie sie dem modernen Menschen entgegentreten, der das einseitig luziferische Mittelalter verließ und heute aus bewußter Willensentscheidung den anderen einseitigen Pol, die Verhärtung in die Materie, durch geisteswissenschaftlich geleitete Zurückverbindung mit dem Weltganzen überwinden muß. Der Mensch ist durch seinen inneren Organismus in die Kraftfelder der luziferischen und ahrimanischen Kräfte-Pole hineingestellt. Er wäre richtungslos wie ein Schiff ohne Steuer dort hineingeworfen, wenn ihm nicht im Erkenntnisorgan der *eine* Kompaß gegeben wäre, durch den er bei voller Anwendung der gesamtmenschlichen Geisteskräfte die Richtung auf seine Bestimmung durch Täuschungen und Abschnürungen hindurch erfassen könnte. Hierzu aber mußte in freier Nachfolge Goethes „anschauende Urteilskraft" durch innere Entwicklung der sonst vom Strome der Sinnesorgane übertönten, zarten übersinnlichen Erkenntnisorgane hinaufgehoben werden bis zum schauenden Bewußtsein Steiners, „der Fähigkeit des Menschen, sich eine geistige Welt zur unmittelbaren Anschauung und Beobachtung zu bringen". Und dann tut sich auf, was Goethe nur aus den reinen Instinkten seiner Natur schöpfte: zwischen den ablenkenden Mächten erscheint — schon im Ostersymbol — eine hehre Geistgestalt, welche dem Strebenden zwischen luziferischen und ahrimanischen Anziehungen hindurch den Weg zur Bestimmung der Menschheit weist: Christus, der Mensch-

gewordene, der ideale Repräsentant der Menschheit, der ruhende Stützpunkt der zwischen Luzifer und Ahriman pendelnden Menschheit. Niemand darf dem Pendel ausweichen wollen, wenn er ein Lebender sein will. Nur durch Überwindung der einseitigen Anziehungen können wir fortschreitend den Weg der Wahrheit und des Lebens innehalten. Das ist das Tiefbeglückende des ganzen Steinerschen Weltbildes, daß wir nicht durch irgend einen mystischen Glauben, sondern durch Steigerung des eigenen Wesens den tieferen Organismus der die Welt durchpulsenden Kräfte erschauen, daß wir wissen, wie der Kompaß unseres übersinnlichen Erkenntnisorgans sich wunderbar einstellt auf den tiefsten Sinn des Lebens, den der Repräsentant der Menschheit, Christus, durch das Mysterium von Golgatha in die Erde hat hineinfließen lassen. Das Goethische Vertrauen in die Menschennatur steigt als eine überwältigende Lebensstärkung herauf, wenn wir wissen, daß zwischen diesem „Sinn der Erde“ und unseren Sinnen keine ewige Kluft befestigt ist, sondern nur ablenkende Mächte walten, daß der Kompaß unserer höheren Erkenntniskraft richtig zeigt, wenn wir seine wahre Natur zur freien Wirkung bringen können. Und wir hören wieder Goethe: „Soll Dein Kompaß Dich richtig leiten, hüt' Dich vor Magnetstein, die Dich begleiten“, von denen man im gewöhnlichen Bewußtsein nichts weiß, weil man sie in sich trägt: Luzifer-Ahriman—Mephistopheles.

Wie Richard Wagner einst einen neuen Beethoven aus der zur weiteren Vermenschlichung drängenden Musik Beethovens verkünden konnte, weil er selbst dieses Neue in sich verkörperte, so konnte auch Steiner einen neuen Goethe über dessen Grab hinaus in unser Leben hineinführen, weil er selbst ein von Goethe befruchtetes neues Leben in sich trägt. Wer nur das abgeschlossene Werk Goethes sieht, wird diese Anknüpfung wohl ungoethisch, ja goethefeindlich finden, weil er die erste Forderung Goethes nicht erfüllen will, die neuen Organe für neue Aufgaben sich zu erwerben. Es ist aber das Allertiefste in der „Initationswissenschaft“ Steiners, was sie mit Goethe verbindet, daß in ihr keine Menschenkraft brach liegen oder wuchern darf. Nichts von dem, was die Menschheit durch Jahrtausende sich an Fähigkeiten und geistig wie ethisch Höchstem erworben hat, wird zurückgelassen.

Im Gegensatz zu Nietzsches Übermenschen lebt in diesem „höheren Menschen", wie es Goethes „Geheimnisse" fordern, funktionell die Kultur von Jahrtausenden in der organischen Ineinsprägung, wie sie das zusammenfassende Ich des heutigen Menschen für seine Weltaufgabe braucht. Das ist urgoethisch, in allem den Menschen zu fassen, in allem die Entwicklung des Menschen im Auge zu haben. Nur was hier fruchtbar ist, kann im höchsten Sinne als wahr erlebt werden. Wahrheit ist nur, was zur Bestimmung des Menschen leitet. Und durch Steiner erleben wir wieder, was wir als tiefverschlossenes Heiligtum im Christusimpuls in uns tragen, was Bestimmung des Menschen ist.

Man muß da einmal Steiner beim Schluß des Faust aussprechen hören, wie in diesem Vermächtnis des zum Erkenntnismystiker gewordenen alten Goethe der Mensch als der letzte, freiwillig sich einfügende Schlußstein des gesamten kosmischen Gewölbes erkannt ist. Der Kräftering der Götter und der Erde ist über den Menschen geschlossen; wenn der versagt, ist Irdisches vom Kosmischen abgedrängt, jene furchtbare geistige Dürre setzt ein, die Gralsöde, in welche die zweite Verwandlungsmusik des Parsifal hineinlauschen läßt! Die verbindende Menschentat fehlt dann dem Kosmos: „Denn das ist der Geister Nahrung, die im freisten Äther waltet: ewigen Liebens Offenbarung, die zur Seligkeit entfaltet".

Wir aber sehen einen Gralsführer, der „mit Wunden jeder Wehr" beladen, diese verloren gegangene Bindung von Irdischem und Kosmischen auf allen Gebieten wiederbringen will, um den Menschen die Amfortaswunde zu schließen, an der wir alle leiden. Es ist Steiners besondere Zeitaufgabe, daß er diese Weltaufgabe lösen mußte, indem er den „Drachen des Materialismus" mit seinen eigenen Waffen bekämpfte. Und darum mußte er an Goethe anknüpfen. Denn Goethe hatte noch vor dem vollen Einsetzen des Materialismus wie ein von weiser Schicksalsfügung vorher bestellter Menschheitslehrer gezeigt, wie man in die Natur des Menschen eindringen kann, ohne sich zu trennen von jenen anderen Menschenkräften, die „der Geister Nahrung im freisten Äther" sind. Von Goethe her war der Hebel einzusetzen, der den schweren Grabstein der Vermateriali-

sierung wieder von den Grüften des Lebens hebt, das etwa heute von Kunst und Religion gar nicht mehr wirklich erreicht wird.

Goethes Namen trägt daher mit tiefstem Recht jene große Gründung Steiners in der Schweiz, von der aus in freier Forschung Goethes fortgeführte Geistesmethode in alle Lebenszweige hineingeleitet werden soll. Goethe waren kosmische Weisheiten anvertraut worden, weil er mit seiner Künstlernatur in persönlicher Selbstzucht ein Organ zur Aufnahme höchster Weistümer aus sich entwickelt hatte. So hatte sich im Menschen Goethe ein Doppeltes vereinigt: die vergeistigte, stets nach oben geöffnete Künstlernatur, und das hohe, überpersönliche Weisheitswesen, das in diesem sich auswirkte, wie es heute in Steiner den bewußten Seher und Menschheitslehrer sich erwählte. Zwei Dinge hat Steiner im Grunde hinzufließen lassen in die aus Goethe ihm entgegenströmenden Lebensquellen, von denen keines außerhalb der goethischen Geistesart liegt, die ihn in seinem einstigen körperlichen Dasein nur noch nicht in voller Freiheit durchformten: Die unmittelbar erlebte Gegenwärtigkeit einer im schauenden Bewußtsein real gewordenen geistigen Welt und ihre Erforschung, und die volle Aufnahme des aus solcher Erkenntnis neu erschlossenen Christusimpulses in einem seiner Bestimmung bewußt zuschreitenden, gesteigerten, durchchristeten Menschen. Nur mit diesen Kräften können wir wieder in unseren Gedanken und Handlungen den Gleichtakt mit den in der Natur schaffenden kosmischen Mächten herstellen, um den großen Kräftering zu schließen.

Ein Menschheitslehrer wirkt in Steiner vor unseren Augen, wie Goethes letztes Wort zu Eckermann ihn fordert, der uns den ewigen Plan des lebendigen Gottes auf Erden im eigenen Innersten aufleuchten läßt — Gottes, der den Plan gehabt hat, „sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen. So ist er nun fortwährend in h ö h e r e n N a t u r e n wirksam, um die geringeren heranzuziehen."

Rudolf Steiner und das Morgenland

von

Hermann Beckh

> Und gerade aus dem Grunde, weil alles stehen bleibt, weil es wahr ist, was Buddha gesagt hat, daß Geburt Leid, Krankheit Leid, Alter Leid, Tod Leid usw .ist, deshalb ist uns der Christusimpuls jenes mächtige und wichtige Heilmittel — weil er es ist, der dieses Leid aufhebt, weil es eben wahr ist, daß die Leiden da sind, wenn nicht ein großer Impuls die Welt darüber hinaushebt. Warum hat Christus gewirkt? Weil Buddha die Wahrheit gesprochen hat.
>
> Rudolf Steiner (Düsseldorf 1909)

Das von altersher rege Interesse für das Morgenland und morgenländisches Geistesleben hat heute im Abendland verschiedene Formen angenommen und lebt sich in verschiedenen Richtungen des Geistes aus. Auf der einen Seite ist es die Wissenschaft der Universitäten und Akademien, die besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit wachsender Anteilnahme das Morgenland und seine Probleme in den Kreis ihrer Forschung gezogen hat. Ägyptologen, Assyriologen, Iranisten, Indologen, Sinologen u. a. wetteifern in der wissenschaftlichen Durchdringung ihrer Gebiete; unendlicher Fleiß, unendliche Sorgfalt ist auf die Erforschung der Sprache, Literatur und Kultur, auf die Herausgabe der Texte, die Aufdeckung und Beschreibung von Altertumsschätzen gewendet worden, um von dem geistigen Leben jener östlichen Völker, wie es uns in Dichtung und Wissenschaft, Religion, Philosophie und Mystik vorliegt, ein Bild zu gewinnen. Wir können diese gelehrte Forschung als historisch, als kritisch, als nurphilologisch charakterisieren, wobei mit „historisch" und „kritisch" auf uneingeschränkte Vorzüge, mit „nur-philologisch" auf eine gewisse Einseitigkeit hingewiesen sein soll. Nicht, als ob nicht auch die Philologie innerhalb ihrer Sphäre vollberechtigt wäre. Aber die ganze tiefgehende Verschiedenheit des morgenländischen und des

abendländischen Geisteslebens, die verschiedene geistige Einstellung gegenüber dem Verhältnis von Welt und Ich, Außenwelt und Innenwelt, Sinneseindruck und denkendem Bewußtsein stellt der in der abendländischen Wissenschaft herrschenden Denkgewohnheit gewisse Schwierigkeiten entgegen und zeitigt Probleme, an die mit einseitig-philologischen Gesichtspunkten nicht erfolgreich herangegangen werden kann. Schon die unbefangene Anerkennung der Tatsache, daß es solche Bewußtseinsverschiedenheiten, solche Verschiedenheiten der geistigen Einstellung nach Ort und Zeit gibt, wird einer Denkgewohnheit schwer, die es liebt, das menschliche Bewußtsein als eine durch alle Zeiten hindurch unveränderliche Größe anzusehen, und den Versuch scheut, die Gesichtspunkte historischer Entwicklung, von denen sie sonst in so berechtigter Weise ausgeht, auch auf dieses Gebiet anzuwenden. Der Abendländer, so können wir sagen, experimentiert mit der Materie, dem Sinneseindruck, und gelangt auf diesem Wege zu einer immer fortschreitenden Erkenntnis der Außenwelt. Und er kritisiert die Vernunft, das denkende Bewußtsein, aber immer nur so, daß er mit starren Begriffen, mit unbeweglichem Denken an dieses Bewußtsein herantritt. Er stellt sich mit seinem Denken einer sinnlich beobachteten Außenwelt gegenüber, ohne auf den Gedanken zu verfallen, dieses Denken in ähnlicher Weise der Beobachtung, dem Experiment zu unterwerfen, wie er es mit den Sinneseindrücken tut. Während ihn das äußere Experiment zu einer fortschreitenden Erkenntnis der Welt der Sinneseindrücke führt, stellt ihn die Vernunftkritik vor unüberschreitbare Erkenntnisgrenzen gegenüber jeder Wirklichkeit hinter derjenigen des bloßen Sinneseindrucks.

Wie der Abendländer mit dem Sinneseindruck experimentiert, das Bewußtsein kritisiert, so kritisiert der Morgenländer den Sinneseindruck, und experimentiert mit dem Bewußtsein.*) Hinter die

*) Wohl finden wir den Gedanken eines solchen geistigen Experimentierens, eines „Experimentierens mit Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise“ auch bei Novalis. Doch enthalten solche Aussprüche eines seiner Zeit weit vorangeschrittenen Geistes bloße Zukunftskeime, Hindeutungen auf Zukunftsmöglichkeiten auch des abendländischen Geistes, nicht auf etwas, was heute schon in ihm entwickelt wäre, ihm heute schon sein Gepräge zu geben vermöchte. Allerdings

Welt der Sinne setzt er das große Fragezeichen, weil er im Experimentieren mit dem Bewußtsein dieses Bewußtsein selbst als veränderlich, der Graderhöhung wie der Herabsetzung fähig, und damit die Sinnesgrenzen als relativ, als überschreitbar und verschiebbar erkennt. In Indien und in den buddhistischen Ländern ist dieses Experimentieren mit dem Bewußtsein zu einer förmlichen komplizierten Bewußtseinstechnik, einer Bewußtseinsdynamik gebracht worden. Mit dem fließenden Charakter der Bewußtseinserlebnisse wird dem Morgenländer die Wirklichkeit selbst eine fließende, dem über die Schwelle erhöhten oder unter sie herabgedrückten Bewußtsein entspricht eine über- bezw. untersinnliche Welt. Das Verhältnis von Welt und Ich ist ihm nicht, wie dem Abendländer, ein festes, statisches, sondern es wird von dem fließenden, dynamischen Charakter der Bewußtseinserlebnisse mitbetroffen, Welt und Ich werden gewissermaßen zu veränderlichen Größen, deren eine als die Funktion der andern erscheint. Die chinesische Lehre vom Tao, die indisch-vedische von Atman und Brahman, die buddhistische von den Stufen des meditativen Erlebens, sie können niemals verstanden werden, wenn wir von jenem morgenländischen „Experimentieren im Bewußtsein“ keinen Begriff haben. In dieser Lage befindet sich aber die charakterisierte nur-philologische Richtung, an die fließenden, dynamischen Bewußtseinserlebnisse des Morgenlandes kann sie überall nur die starren Verstandesbegriffe ihres statischen Denkens heranbringen. Alle ihr selbst fremden Bewußtseinserscheinungen überläßt sie als abnorm oder „pathologisch“ der Psychologie, in dem nach Abzug des „Pathologischen“ oder ihr pathologisch Scheinenden verbleibenden Rest findet sie überall da bloße „Spekulation“, wo allein ein Begriff von jenem morgenländischen „Experimentieren im Bewußtsein“ ein Verständnis ermöglicht. Und damit ist es mehr oder weniger das ganze morgenländische Geistesleben, zu dem jener einseitig-philologischen Forschung der Schlüssel des Verständnisses fehlt. Denn nicht nur für bestimmte einzelne

zeigen sie, daß, wenn das abendländische Geistesleben seine heutige Einseitigkeit überwinden will, es nicht gezwungen ist, Anleihen beim morgenländischen Geistesleben zu machen, sondern, daß es die Anlagen zu einer solchen Weiterentwicklung in sich selbst, bei seinen eigenen tiefsten Geistern finden kann.

philosophische oder mystische Richtungen und Schulen hat das hier Gesagte Bedeutung, sondern es handelt sich um eine Grundtendenz der morgenländischen Psyche, die aller Geistigkeit des Morgenlands, aller östlichen Poesie und Philosophie ihr charakteristisches Gepräge gibt.

Eine andere, sich „theosophisch" nennende Geistesrichtung, die seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zu immer größerer Ausbreitung gelangt ist, sucht gerade jene Grenzen, die sich die äußere Forschung gezogen hat, zu überschreiten und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen des unter- und überbewußten Seelenlebens, auf die übersinnliche Wesenheit des Menschen und ihren Zusammenhang mit dem Universum. Bei ihrem Suchen ist diese Theosophie auf die charakterisierten Bewußtseinserlebnisse des Morgenlands, insbesondere Indiens, gestoßen, und diese Begegnung hat der ganzen geistigen Bewegung in der Folge mehr und mehr die Richtung gegeben. Antworten, die das Morgenland bezw. bestimmte Gebiete des Morgenlands in bestimmten Zeiten ihrer historischen Entwicklung aus den Erlebnissen des östlichen Bewußtseins heraus auf gewisse Fragen der höheren Menschennatur und des Übersinnlichen gegeben haben, wurden als universal-verbindliche hingenommen, ohne daß in genügendem Maße berücksichtigt wurde, welche Rolle die Verschiedenheiten des Ortes und der Zeit auch bei diesen Problemen spielen. So haftet auch dieser Richtung eine gewisse Einseitigkeit an, die wir, ohne ihre positiven Verdienste damit in Abrede stellen zu wollen, als unhistorisch, unkritisch und unphilologisch bezeichnen können. Als „unphilologisch" erscheint besonders die Art und Weise, wie man sich in jener theosophischen Richtung zur Prägung der für das fragliche Forschungsgebiet anzuwendenden Terminologie orientalischer Sprachen, insbesondere des Sanskrit bediente, ohne von diesen Sprachen eine hinreichende Kenntnis zu haben. Wohl tut ein philologisch nicht einwandfreier Sprachgebrauch der Richtigkeit übersinnlicher Forschungsergebnisse als solcher keinen Eintrag, hat aber der in Rede stehenden Bewegung in den Augen nüchterner und sachlicher Beurteiler eben doch geschadet. Wie kann ich, mochte sich mancher solche Beurteiler sagen, einer Forschung in Gebiete folgen, wo ich

ihre Ergebnisse nicht nachprüfen kann, wenn schon da, wo eine solche Nachprüfung möglich ist, ihr Gebaren sich als unkritisch und wissenschaftlich unzuverlässig erweist.

So sehr in der Gründerin jener theosophischen Bewegung, Helene Petrowna Blavatzky, einerseits jene eigenartige, zur Bewußtseinstranszendenz und zum „Experimentieren im Bewußtsein“ neigende Geistigkeit des Morgenlandes verwirklicht war, und so sehr sie eben diese ihre zum Morgenländischen neigende Geistigkeit als ein für ihre Zeit einzigartiges Phänomen innerhalb des abendländischen Geisteslebens erscheinen läßt, so sehr fehlte ihr andrerseits die wissenschaftliche Schulung und kritische Besonnenheit des Denkens, die sie in die Lage gesetzt hätte, jene auf einer dem Abendlande zunächst fremden Bewußtseinseinstellung beruhenden Erfahrungen so zur Darstellung zu bringen, daß abendländisches Denken und abendländische Wissenschaftlichkeit einen Zugang zu dem fraglichen Gebiete hätten finden, daß irgendwie die Kluft zwischen den polaren Gegensätzen morgenländischer und abendländischer Geistigkeit hätte überbrückt werden können. So kann es abendländischer Wissenschaft nicht verübelt werden, wenn sie es nicht vermochte, mit den Veröffentlichungen der Blavatzky sich zurechtzufinden. Dadurch wurde dann leider auch das Wertvolle in jenen Darstellungen verhindert, seine Wirkung da zu tun, wo eine solche Wirkung im Interesse der Kultur des Abendlandes und des geistigen Fortschrittes der Menschheit zu wünschen gewesen wäre.

Der umfassende Geist der Blavatzky war in allen Gebieten des Morgenländischen — im Indischen wie im Iranischen, im Ägyptischen, im Assyrisch-Babylonischen, im Hebräischen — zuhause, wenn auch eine gewisse Antipathie gegen das Hebräertum sie hinderte, an dieses, wie an die Probleme des Christentums, unbefangen heranzukommen. Ihr erstes Hauptwerk Isis Unveiled hält sich noch von jeder orientalischen Einseitigkeit fern. Aber indem H. P. B. mit Lehrern der indischen Geisteswege bekannt wurde, ist ihr dieser indische Geistesweg, die ganze indische Geistesrichtung zum Schicksal geworden, und viel mehr als die „Entschleierte Isis“ zeigt ihr zweites Hauptwerk, Secret Doctrine, jene Hinneigung, die der ganzen Bewegung dann mehr und mehr den Charakter des Indischen aufgeprägt hat. In verstärktem Maße erscheint jene indische Hinneigung bei ihrer Nachfolgerin, der jetzigen Präsidentin der Adyar-Gesellschaft Annie Besant, von deren Schriften viele den nicht immer glücklichen Versuch zeigen, moderne Geisteslehren in die Formen und Begriffe indischer Philosophenschulen zu pressen. Aber manches Anfechtbare in der Verwendung indischer Terminologie ist auch sie trotz ihrer Sanskritstudien nicht

hinausgekommen. Ist es bei Besant mehr das Hindutum, so ist es bei andern Vertretern der Bewegung mehr die Form des Buddhismus, in der das indische Geistesleben an das Abendland herangebracht wird. Immer aber sind es mehr oder weniger Gestaltungen des indischen Geistes, in welchen allgemeine Menschheitswerte zur Ausprägung kommen, und mehr oder weniger indische Wege, die beim Suchen nach übersinnlicher Erkenntnis eingeschlagen werden. Das trifft auch für solche Zweige der theosophischen Bewegung zu, die sich, wie die amerikanische Gesellschaft in Point Loma, von der Muttergesellschaft abgetrennt haben und eigene Wege verfolgen. Auch hier sind es, trotz der äußeren Gegensätzlichkeit zu Adyar, indische Ideale, die ins Abendland verpflanzt werden sollen, und der indische Yoga spielt dabei eine Hauptrolle.

Das Unhistorische, Unkritische und Unphilologische haben mit der indisch-theosophischen Bewegung auch solche Richtungen gemeinsam, die mit der Theosophie nichts zu tun haben wollen, ja sich wohl in Gegensatz zu ihr stellen, um auf andere Art indische Weisheit im Abendlande zu verbreiten. Es ist nicht möglich, auf alle in dieser Richtung vorhandenen Erscheinungen hier einzugehen. Erwähnung verdienen die neubuddhistischen Bestrebungen, die darauf zielen, den Buddhismus, oder was sie für Buddhismus halten, als Religion oder Philosophie im Abendland zu verbreiten. Auch hier stehen sich verschiedene Richtungen zum Teil scharf ablehnend gegenüber. Ihnen gemeinsam ist, daß sie alle mehr oder weniger gerade die übersinnliche Seite des Buddhismus verkennen, und so nur zu einer Art von indisch verbrämtem abendländischem Materialismus gelangen. Der Mangel der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, ohne die ein wirkliches Eindringen in die indische Geisteswelt ausgeschlossen ist, läßt sie als unkritisch, die Art und Weise, wie Vergangenes in die heutige Gegenwart hineingestellt wird, als unhistorisch erscheinen, und die philologischen Vorbedingungen kommen bei den Vertretern dieser Richtungen insofern zu kurz, als sie — rühmliche Ausnahmen wie Dahlke in Berlin vorbehalten — die zu einem intimeren Verständnis des Buddhismus wünschenswerte Kenntnis der Urtexte vermissen lassen.

Außer diesen indischen Richtungen gibt es auch eine Bewegung in Deutschland, die ihre Weisheit — es handelt sich insonderheit um die Beziehung des Geistigen zum Physischen — aus iranisch-zarathustrischen Quellen herleiten will, oder doch zur Verbreitung ihrer Lehren sich einer auf solche Quellen hindeutenden Ausdrucksweise bedient.

Zwischen die Einseitigkeiten der beiden Richtungen, der historischen, kritischen, nur-philologischen der äußeren Wissenschaft und der unhistorischen, unkritischen, unphilologischen der theosophischen, neubuddhistischen und verwandten Bestrebungen stellt sich die geisteswissenschaftliche Forschung Rudolf Steiners in die Mitte: mit der äußeren Wissenschaft teilt sie nicht nur die Gesichtspunkte des Historischen und Kritischen, sondern sie verfolgt sie mit noch größerer Konsequenz, auch der Philologie und Sprachwissenschaft läßt sie auf dem entscheidenden Gebiete ihr Recht werden, ohne in die Einseitigkeit des Nurphilologischen zu verfallen auf Gebieten, für welche diese Gesichtspunkte nicht ausreichen; und mit den charakterisierten theosophischen Richtungen ist sie eins im Bestreben, die Sinnesgrenzen zu überschreiten, ohne sich dabei nach Art jener Richtungen an Forschungsmethoden und Forschungsziele zu binden, die von den Vertretern fremder Erdgebiete aus den Voraussetzungen und Wertschätzungen fremder Kulturen heraus aufgestellt worden sind.

In der nachdrücklichen Betonung des historischen Gesichtspunktes unterscheidet sich Steiners Geisteswissenschaft bedeutungsvoll von anderen theosophischen Richtungen. Nicht nur liegt dieser Geisteswissenschaft ferne, über irgend einem „ewigen Indien", von dem die Sonne der Weisheit für alle Völker und Zeiten strahlt, das historische Indien, wie es in Raum und Zeit vor uns steht, zu vergessen, nicht nur trennt sie scharf zwischen dem alten Indien in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen und dem modernen Indien, nicht nur läßt sie neben dem alten Indien auch dem alten Iran, dem alten Ägypten, Assyrien und Babylonien, dem alten Hebräertum usw. volle Berücksichtigung zuteil werden, sondern sie trägt bei alledem den Gesichtspunkt der historischen Entwicklung auch hinein in das geistige Gebiet selbst, indem ihr die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, wie es durch die verschiedenen Zeiten der Erdengeschichte und die verschiedenen Kulturen hindurch immer wieder neue, individuelle Formen annimmt, zum Problem wird, und es gibt kein Tatsachengebiet, wo bei Steiner nicht auch mit dieser Bewußtseinsverschiedenheit nach Zeit und Ort gerechnet wird. Es ist nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen, Steiners bedeutungsvolle Lehre von den (bereits in Hegels „Philosophie der Geschichte"

geahnten) großen Kulturperioden der Menschheit, der altindischen, der altpersischen, der ägyptisch-assyrisch-babylonisch-chaldäischen, der griechisch-lateinischen usw. in allen Einzelheiten und in ihrer ganzen Tragweite zu entwickeln. Der mit dieser Lehre noch Unvertraute mag in Steiners Schrift „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit“ das zur ersten Einführung Geeignete finden. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, welchen Nutzen und welche Vertiefung insbesondere auch die Wissenschaft des Morgenlands aus dieser Lehre gewinnen kann. So versteht Steiner unter der „altindischen Kulturperiode“ jene urälteste Zeit der gegenwärtigen Menschheitsepoche, die um Jahrtausende hinter der durch äußere Dokumente erschlossenen, der äußeren Wissenschaft als solche bekannten altindischen Kultur der Veden, des Buddhismus usw. zurückliegt. Über dieses Zeitalter der Veden ist in der Wissenschaft lange gestritten worden. Während die meisten Indologen die ältesten Teile der Veden nicht weiter als bis ins zweite Jahrtausend v. Chr. setzen wollen, glaubte ein Gelehrter auf Grund astronomischer Tatsachen — es handelte sich dabei teils um den Frühlingspunkt, teils um den Polarstern — ein um mehrere Jahrtausende höheres Alter des Rigveda, des ältesten der Veden annehmen zu müssen. Daß jener Gelehrte später seine Hypothese hat fallen lassen bzw. sie dem Widerspruch seiner Kollegen gegenüber nicht weiter aufrecht erhalten hat, erscheint bei den ganzen in der abendländischen Wissenschaft herrschenden Verhältnissen wohl begreiflich. Er hätte es nicht nötig gehabt, seine Hypothese, die durchaus einen richtigen Kern hatte, vorzeitig aufzugeben, wenn er Gelegenheit gehabt hätte, sein Denken in sachgemäßer Weise von den Gesichtspunkten der von Steiner vertretenen anthroposophischen Geisteswissenschaft befruchten zu lassen. Er wäre dann in der Lage gewesen, allen denjenigen Erwägungen voll Rechnung zu tragen, die für ein jüngeres Datum der Veden in ihrer jetzigen Form und Fassung sprechen, und sich dabei gleichzeitig für die Tatsache aufgeschlossen zu halten, daß diese Veden, so wie sie uns jetzt vorliegen, nur der späte Nachklang einer viel älteren geistigen Kultur sind, daß hinter jenem uns überlieferten Veda ein um Jahrtausende älterer, niemals aufgezeichneter liegt, und daß gewisse in seine jetzige Fassung übergegangene befremdliche

astronomische Angaben als Reminiszenzen aus jener viel älteren Zeit zu betrachten sind, in welcher sie den tatsächlichen Verhältnissen des Himmelsraumes entsprachen. Die Schwierigkeiten und Widersprüche beheben sich, wenn wir mit Steiner erkennen, wie alles, was wir in der vedischen, wie in irgend einer Sanskritliteratur besitzen, nur ein später Nachklang der urindischen, vorgeschichtlichen Kulturperiode ist (die als solche den ersten Kulturzeitraum der jetzigen Menschheitsepoche bildet, während alles, was wir auf Grund äußerer Dokumente von Indien wissen, dem dritten bis fünften Zeitraum angehört). So läßt uns Steiners Lehre auch verstehen, wie es möglich ist, daß auf der einen Seite etwas so Großes, Tief-Spirituelles, und auf der andern doch wiederum ein solcher Hauch von Dekadenz aus der altindischen Kultur uns anweht. Man kann fühlen, wie manche abendländische Forscher aus diesem Widerspruch nicht herausgekommen sind. Es fehlt nicht an Stellen in Oldenbergs „Buddha“, aus denen eine gewisse, wenn auch nicht ungetrübte Empfindung für das Große und Eigenartige des indischen Geistes zu sprechen scheint, und auf der andern Seite kommt er doch nicht los von dem Eindruck des Dekadenten, den indisches Wesen überall auf ihn ausübt. Der Eindruck der Dekadenz ist ein ganz berechtigter für vieles in der von Oldenberg behandelten Phase der indischen Kultur, für die von Philologen als „alt“ angesehenen, aber doch relativ schon späten Zeiten der indischen Geistesentwicklung, in die der Buddhismus hineinfiel, während die auch in dieser späteren Zeit hinter all dem verborgene Größe der indischen Geistesart uns zurückweist auf jene ferne Vergangenheit, in der jene altindische Spiritualität in einer noch ganz anderen Weise lebendig war.

In ähnlichem Sinne trennt Steiners Unterscheidung des wahren altpersischen Kulturzeitraums von seinen Nachklängen in späterer geschichtlicher Zeit die Erhabenheit der vorgeschichtlichen Zarathustra-Figur von dem, was in jener viel späteren Zeit den Namen Zarathustras trug und läßt die Tatsächlichkeit jener uralten Zarathustra-Kultur als voll vereinbar mit den scheinbar ihr widersprechenden Ansätzen der äußeren Wissenschaft erscheinen. Mit besonderem Nachdruck weist Steiner auf das Wertvolle und Keusche der altzarathustrischen Lehre hin, die in den kosmischen Gegensätzen von

Licht und Finsternis tiefer noch als indische Weisheit das Urgeheimnis des materiellen Seins und seiner Beziehung zum Geistigen erfaßt hat.

Was sodann die altägyptische Kultur betrifft, so beginnt heute schon manchen Geistern die Einsicht zu dämmern, daß zwischen dieser und unserer heutigen abendländischen Kultur Beziehungen obwalten, aber wie ungeschickt und äußerlich werden die Parallelen vielfach gezogen, und in welch ganz anderem Lichte erscheint das Problem, wenn Steiners Lehre von dem Wiederaufleben eines Zeitraums in einer späteren Zukunft, aber dann auf einer anderen Stufe und in anderer Form, auf jene Beziehungen angewendet wird.

Wie weiterhin bedeutungsvollste Gesichtspunkte durch Steiner vor allem für die Würdigung der alttestamentlich-hebräischen Kultur erschlossen werden, kann hier nur gestreift, nicht im einzelnen beleuchtet werden. Die ganze Reihe der intimeren Veröffentlichungen Steiners müßte durchgegangen werden, um zu zeigen, wie sehr auf der einen Seite aller herkömmlichen Theologie und Philologie, auf der andern Seite auch der theosophischen Art der Blavatzky und ihrer Nachfolger auf diesem Gebiete das wahre Verständnis und damit auch die Möglichkeit fehlt, die historische Grundlage des Christentums zu verstehen und in seine tieferen Zusammenhänge einzudringen.

Zu welchen fruchtbaren Ergebnissen Steiners Einführung des historischen Gesichtspunktes in die Erforschung der Phänomene des menschlichen Bewußtseins führt, sei zunächst auf indologischem Gebiete gezeigt. Welches Rätsel ist dem Orientalisten noch immer die Götterwelt des indischen Rigveda, und wie unbefriedigend erscheinen alle bisherigen Versuche zu seiner Lösung! Den Schlüssel zum Verständnis jener alten rigvedischen Götterwelt bietet weder das wissenschaftliche Phantom der „dichtenden Volksphantasie“, noch die indische Theosophie von Adyar, die bei ihrem Bestreben, moderne Lehren in altindische Schemen zu pressen, dem Rigveda gegenüber die schwerste aller Enttäuschungen erleben müßte, sondern einzig jene Lehre, die auch das Geistesleben der Menschheit historisch erfaßt und zeigt, wie das menschliche Bewußtsein im Laufe der geschichtlichen Entwicklung seine Formen wandelt, und wie alte ab-

geklungene Bewußtseinsphasen in spätere Zeiten hereinragen. Die heutige indische Theosophie ist im Rechte, wenn sie die Tatsache eines menschlichen Hellsehens als solche anerkennt, aber viel zu wenig unterscheidet diese Theosophie zwischen jenem alten Hellsehen, das als atavistisches Überbleibsel älterer Bewußtseinszustände in spätere Zeiten hineinragt, und demjenigen Hellsehen, das aus den Voraussetzungen des heutigen Menschheitsbewußtseins heraus in die Zukunft hinein neu zu erringen ist. Viel zu wenig berücksichtigt sie, wie gerade die indische Kultur fast ganz auf jenem älteren Hellsehen beruht, wie es eine Nachwirkung abgeklungener, für die Menschheit im Ganzen nicht mehr aktueller Bewußtseinsphasen ist, die heute noch der seelisch-geistigen Verfassung des Inders ihr charakteristisches Gepräge gibt. Voll lebendig waren diese Bewußtseinszustände in jener vorgeschichtlichen indischen Urzeit, *schauend* stand der Mensch damals noch überall dem Lebendigen und Göttlichen hinter den äußeren Sinneserscheinungen gegenüber, jenem Lebendig-Göttlichen, das durch den physischen Sinneseindruck, wie wir ihn in seiner voll ausgeprägten Materialität in unserem heutigen Bewußtsein haben, ausgelöscht wird. Und der Vielheit und Mannigfaltigkeit der äußeren Welterscheinungen entsprechend erlebte der Mensch auch dieses Lebendige, Göttlich-Geistige hinter den Sinneseindrücken als eine Vielheit. Erst das Denken — das wir in seinen Anfängen ja bis in die späteren Teile des Rigveda zurückverfolgen können — schafft späterhin eine *Einheit* da, wo für das alte Schauen noch durchaus eine Vielheit gegeben war. Nur ein Nachklang dieses ehemaligen lebendigen Schauens ist es dann, was in den Liedern des Rigveda, wie sie uns heute aufgezeichnet sind, auf uns gekommen ist. Deutlich sprechen uns diese Lieder selbst davon, wie die Schauenskraft der alten Zeit schon im Erlöschen war, und wie schon der verstandesmäßige Zweifel an der Existenz des Göttlichen sich hereindrängte. Und vieles macht in diesen Liedern schon den Eindruck des Künstlichen, nicht mehr Ursprünglichen. Fassen wir im Sinne der von Steiner gelehrten Geschichtlichkeit des Geistigen jene rigvedische Götterwelt als den Nachklang eines alten hellseherischen Schauens, sich spiegelnd in dem Bewußtsein einer späteren Zeit, in der dieses Schauen verblaßte,

so haben wir darin die Erklärung zu allem, was auch heute noch groß und bedeutungsvoll aus diesem Rigveda zu uns spricht, und wir können zugleich verstehen, warum uns darin nicht mehr alles den Eindruck voller Lebendigkeit macht. Noch mehr tritt in späteren Erzeugnissen des indischen Geistes (z. B. in der Upanischad- und Sankhyaphilosophie) die Erscheinung zutage, wie ein altes hellseherisches Bewußtsein den Übergang in ein mehr verstandesmäßiges, denkerisches sucht, und es ist Steiners Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, wie jenes Verstandesbewußtsein, das für uns heute Ausgangspunkt aller höheren Entwicklung ist, für den alten Inder ein in der Zukunft liegendes Entwicklungsziel bedeutete, daß er erst aus den Zuständen eines älteren hellseherischen Schauens herauswachsen mußte, um in die spätere Verstandesmäßigkeit hineinzuwachsen und das logische Denken zu beherrschen (das wir in Indien nur in seinen ersten Anfängen, noch nicht in der Vollkommenheit, wie in Griechenland, finden).

So können wir erst im Lichte der Steinerschen Lehren voll erfassen, was der Rigveda, dieses älteste Literaturdenkmal der arischen Menschheit, für deren ganze geistige Entwicklung eigentlich bedeutet. Wo bloße Philologie auf Schritt und Tritt vor unlösbaren Problemen steht, ergeben sich lebendiger geistiger Forschung die sinnvollsten Aufgaben, die überraschendsten Aufschlüsse. Wie tief lernen wir durch Steiners Lehre, wie er sie im Eingang der in Düsseldorf gehaltenen Vorträge entwickelt,*) hineinsehen in jene altvedische Mystik des Agni, des Gottes des Feuers, der zugleich als äußeres Opferfeuer, wie als inneres Feuer im Menschen, als Agni Vaisvanara verehrt wird, wie lernen wir da die ganze konkrete Bedeutung der Verbindung des Äußeren mit dem Inneren verstehen, wie sie in der Erscheinung des Feuers und der Wärme schon für die ältesten Völker gegeben war. In ähnlicher Weise können für zahlreiche andere vedische Probleme die Gesichtspunkte anthroposophischer Geisteswissenschaft fruchtbar gemacht werden.

Und ein Gleiches, wie für die alte vedische Zeit, gilt auch für

*) Das Feuer wird dort gewissermaßen als das Tor hingestellt, wodurch wir von außen nach innen, von der äußeren zur inneren Wärme dringen, als der Punkt, wo das Materielle beginnt seelisch, das Seelische materiell zu werden.

die späteren Phasen der indischen Geistesentwicklung. So erkennen wir erst im Lichte Steinerscher Lehren die tiefe Bedeutung und volle Tragweite der alten Upanischadlehre der Einheit von Atman und Brahman, von Menschen-Ich und Welten-Ich. Wie abstrakt wird diese Lehre von alten indischen Scholastikern wie heutigen Sanskritphilologen abgehandelt, so daß wir zuletzt nur noch Worte, nichts als Worte, dabei zu vernehmen glauben. Und wie führt uns Steiners Geisteswissenschaft auf das reale, konkrete Erleben hin, das jenen alten indischen Worten zugrunde lag. Nicht leere Begriffsschemen sind dieses Brahman, dieser Atman, sondern auf ein charakteristisches, differenziertes Erleben deuten die Worte hin, auf zwei verschiedene Seelenwege, die sich zuletzt wieder an einem korrespondierenden Punkte ihrer Bahn begegnen*), jene beiden Seelenwege — der eine nach außen, der andere nach innen —, von denen in Steiners Mitteilungen (z. B. München 1911) vielfach die Rede ist. Und auch hier handelt es sich nicht nur um irgendwelche „Seelenwege im allgemeinen", losgelöst von Ort und Zeit, sondern nur, wenn wir die zeitliche und örtliche Verschiedenheit des menschlichen Bewußtseins auch bei diesem Problem ins Auge fassen, wird uns der wirkliche Erlebniswert von Atman und Brahman wesenhaft. Dann verstehen wir auch jenes Problem, an dem die Sanskritphilologie immer vorbeigegangen ist, auf das sie nur ganz äußerlich hingewiesen hat, ohne es in seiner eigentlichen Bedeutung und Tragweite zu würdigen, das Problem des Bedeutungswandels der Worte Brahman und Atman, insbesondere der Verschiedenheit der vedischen Bedeutung von Brahman von der Bedeutung des Wortes in der späteren indischen Metaphysik. Brahman, so lehrt die Sanskritphilologie, bedeutet im Vedischen etwas Subjektives, die „zu den Göttern hinstrebende Andacht", die „Kraft

*) Der letztere Ausdruck stammt von Novalis, bei dem wir (in den „Fragmenten") auch diese Lehre von den beiden Seelenwegen, wie andere bedeutungsvolle geistige Erkenntnisse, im Keime finden können: „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geiste. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus, und endigen in Gott. Beide Weltumsegler brauchen sich in korrespondierenden Punkten ihrer Bahn. Beide müssen auf Mittel denken, trotz der Entfernung beisammen zu bleiben, und zugleich und gemeinschaftlich beide Reisen zu machen." (Heilborn S. 473)

des Gebets und des heiligen Wortes", das Gebet und das heilige Wort selbst, oder wie man sonst noch in den Wörterbüchern diesen Begriff des vedischen Brahman zu fassen gesucht hat. Und man hat sich eben gewöhnt, darauf hinzuweisen, wie dieser vedische Brahman-Begriff verschieden sei von dem Begriffe des Brahman als der Weltseele in der späteren Metaphysik. Welches Licht aber fällt auf diesen ganzen Bedeutungswandel, wenn wir die äußere Wortforschung sinngemäß befruchten durch die Gesichtspunkte anthroposophischer Geisteswissenschaft, durch die Einsicht in den Wandel des Bewußtseinserlebens, der hinter dem Wandel der Wortbedeutungen steht. Brahman, von der auch dem deutschen Worte „Berg" zugrunde liegenden Wurzel brh, die „groß sein, weit sein, sich ausweiten" bedeutet, ist jenes mystische Erlebnis der altindischen Seele, das uns in der Intensität und Unmittelbarkeit, wie es der alte Inder hatte, heute fremd geworden ist, jenes Erlebnis des Sichausweitens, Sichausdehnens der Seele, zunächst des ätherischen Leibes, über die Grenzen der physischen Leiblichkeit hinaus ins Kosmische. Durch dieses Brahman-Erlebnis durchdrang die Seele die Schleier der äußeren Sinne, fühlte sie sich verbunden mit dem, was als das Unsichtbare, Übersinnliche, Göttlich-Geistige hinter diesem Schleier der äußeren Sinneserscheinungen das Weltall durchpulst, und so wurde dann in der späteren indischen Weisheit Brahman das Wort für dieses das Weltall durchflutende Göttlich-Übersinnliche, für die objektive Weltseele selbst. Umgekehrt war Atman, mit „Atmen" verwandt, ursprünglich der „Odem der Götter", der draußen in der sichtbar angeschauten Welt der Sinne als Sturmwind die Räume durchbraust. In einer an den germanischen Odin erinnernden Weise wird im Rigveda der Sturmwind noch als Odem der Götter (atmā devānām) verehrt. Aus den Weltenweiten, aus dem Kosmisch-Göttlichen, wird dann dieser lebendige Odem dem menschlichen Leibe eingehaucht, er wird zur bildenden Kraft des menschlichen Leibes selbst (wie ja auch im Buddhismus der Atem, prāna, als die bildende Kraft der physischen Leiblichkeit, kāyasamskāra, gilt); was draußen lebt als göttlicher Odem wird zum innersten Lebensprinzip und Selbst des Menschen, das er erreicht, wenn er, alle Seelenhüllen durchdringend — und von einer

ganzen Reihe solcher Seelenhüllen spricht die indische Mystik — zum innersten Zentrum der Seele vordringt, zu dem, was am tiefsten unter der Oberfläche des gewöhnlichen Bewußtseins verborgen als unser göttliches Selbst waltet. Und die große Lehre der alten indischen Upanischad-Weisheit ist dann die, daß das auf dem Wege nach innen und das auf dem Wege nach außen gefundene Göttliche letzten Endes eins und dasselbe sind: „Der Atman ist das Brahman".

Wie verhält sich dieses Atman-Brahman-Erlebnis des Inders, dieses Erleben der Einheit von Menschen-Ich und Welten-Ich, zum christlichen „Ich und der Vater sind eins?" Auch hier bewahrt uns Steiners Lehre davor, in unhistorischer Weise die Unterschiede verschiedener Phasen der menschlichen Bewußtseinsentwicklung zu verwischen und nach Art so mancher theosophischer Richtungen von einer verwaschenen „Einheit der Religionen" zu reden, anstatt die konkreten Bewußtseinshintergründe der einzelnen Religionen und Mystiken in ihrer historischen Verschiedenheit und individuellen Eigenart zu erfassen. So ist jenem Brahman-Erlebnis des alten indischen Mystikers gerade wesentlich, daß es nicht aus dem bewußten Ich fließt. Indem er die einzelnen Kulturperioden auch zu verschiedenen Teilen der menschlichen Innenwesenheit in Beziehung bringt, weist Steiner darauf hin, wie die alte indische Kultur noch durchaus eine Kultur des Ätherleibes ist, also des Trägers eines tiefen Unterbewußtseins, so wie unsere heutige abendländische Kultur eine Kultur des bewußtesten Seelenteiles, den Steiner die „Bewußtseinsseele" nennt. Wie Atman, Atmen, eine (auch von Steiner im vollen Einklang mit indischen Quellen und der Sprachwissenschaft immer mit Recht betonte) Beziehung zur physischen Leiblichkeit, so hat Brahman, das Hinausgehen ins Kosmische, eine Beziehung zum Ätherleib, dem ja die Tendenz innewohnt, sich ins Kosmische auszudehnen. Brahman ist gerade das Erlebnis κατ' ἐξοχήν des Ätherleibes, also ein Erlebnis eines tiefen Unterbewußtseins. Träumend gleichsam erlebt der indische Mystiker die Einheit seines innersten menschlichen Selbstes mit dem Weltenselbst, und nur die abstrakte Hülle dieses Erlebnisses ist uns in der begrifflichen Formulierung der späteren indischen Philosophie geblieben. Nun lenkt Steiners historisches Denken in Bezug auf die

Probleme der geistigen Entwicklung unser Augenmerk insonderheit auf die Verschiedenheit des Ichbewußtseins in den verschiedenen Phasen der menschlichen Geistesgeschichte. Bei jenem träumenden Brahman-Erlebnis des indischen Mystikers kann, so sahen wir, von einem vollbewußten Ich-Erleben noch nicht eigentlich die Rede sein. Wie steht es mit diesem Ich-Erleben in der Folgezeit der indischen Geistesentwicklung? Auf die alte vedische Zeit, auf die spätere Zeit der Upanischad-Mystik folgt die buddhistische Phase der indischen Entwicklung, jene Zeit, in der wohl auch noch in brahmanischen Kreisen weiter spekuliert und weiter philosophiert wurde, wo aber das eigentlich fortschrittliche geistige Leben in den buddhistischen Kreisen sich abspielte. Ein Fortschritt dieses buddhistischen Geisteslebens gegenüber dem älteren brahmanischen war der, daß Buddha die Seele seiner Jünger mehr und mehr zu innerer Vollbewußtheit zu erziehen suchte. Indem der buddhistische Geistesweg aber anstrebt, alle Taten und Verrichtungen des Leibes wie alle inneren Erlebnisse der Seele immer mehr mit wachem Bewußtsein zu durchdringen, ist es für den Buddhismus durchaus charakteristisch, daß ihm in dem angestrebten bewußten Erleben (das als solches einen Fortschritt über die träumende Unbewußtheit der alten Mystik bedeutete) gerade dasjenige verloren ging, was für die alte, aus dem Unbewußten heraus träumende Mystik noch das zentrale Erlebnis war: das menschliche Ich in seiner Einheit mit dem Welten-Ich. Wohl sucht der Buddhist mit vollem Bewußtsein bei allen Innenerlebnissen seiner Seele zu verweilen, aber er findet inmitten des Stromes dieser Erlebnisse nichts Bleibendes, keinen ruhenden Pol mehr. Jene bleibende Einheit, von der Novalis sagt: „Alle unsere Erinnerungen und Begebenheiten reihen sich an eine mystische Einheit, die wir Ich nennen" ist gerade dasjenige, was der Buddhist in seinem Seelenleben, in seinem meditativen Erleben nicht finden kann. Indem er dieses Innenleben immer mehr mit Vollbewußtheit zu durchstrahlen sucht, bestrahlt ihm diese Bewußtheit doch nur eine endlose Reihenfolge wechselnder Zustände und Gestaltungen, innerhalb deren er nichts Bleibendes, kein höheres Ich erkennt. Nicht wird ein solches höheres Ich im Buddhismus geradezu geleugnet, es wird nur gesagt, daß alles, was die Seele zunächst dafür halten

könnte, in Wahrheit nicht das Ich sei. Die äußere leibliche Form, zu der das naive Bewußtsein „ich" sagt, ist in Wirklichkeit nicht das Ich, sondern nur ein Schauplatz des Werdens und der wechselnden Gestaltung, und ebensowenig ist dasjenige, was als seelische Wesenheit auf irgend einer Stufe der inneren Vertiefung erlebt wird, das Ich. Was auf irgend einer Stufe des buddhistischen meditativen Erlebens als Ich erscheint, wird auf höherer Stufe wieder als Nicht-Ich, anatman, erkannt. So ist das Nichtfindenkönnen jenes bleibenden, höheren Ich, jenes Atman, dessen Einheit mit dem großen Welten-Ich, dem Brahman, der alte indische Mystiker noch gewissermaßen träumend inne ward, für das im übrigen durch eine höhere Stufe von Bewußtheit charakterisierte buddhistische Erleben wesentlich. Und wenn wir diesen Unterschied des altbrahmanischen von dem späteren buddhistischen Erleben recht ins Auge fassen, dann können wir auch verstehen; wie das Christus-Erlebnis „Ich und der Vater sind eins" sich von beiden und insbesondere vom altbrahmanischen Atman-Brahman-Erlebnis unterscheidet. In diesem christlichen Erlebnis verbindet sich in ganz konkreter Weise die Vollbewußtheit, die der buddhistische Jünger zunächst als ein Zukunftsideal anstrebt, mit jenem tiefen Einblick in die Zusammenhänge des innersten menschlichen mit dem höchsten kosmischen Ich, wie er der alten Upanischad-Mystik auf einer noch kindlich-träumenden Stufe des Bewußtseins eigen war. Jene vom indischen Mystiker aus dem träumenden Unterbewußtsein des Ätherleibes heraus erlebte Einheit von Menschen-Ich und Welten-Ich ins Licht des vollen wachen Ich-Bewußtseins heraufzuheben, ist christliches Erlebnis.

Wie für die altbrahmanische Mystik, so läßt sich auch für andere Phasen des indischen Geisteslebens, mit denen sich Steiner besonders in seinen Vortragszyklen über die Bhagavadgita auseinandergesetzt hat, zeigen, wie die Gesichtspunkte der von ihm vertretenen Geisteswissenschaft auf die Probleme des morgenländischen Geisteslebens und ihre Beziehung zu denjenigen des Abendlandes Licht zu werfen geeignet sind. Im besten Sinne des Wortes historisch, kritisch und philologisch-korrekt ist die Art, wie Steiner in den genannten Vorträgen den Zusammenhang der drei hauptsächlichen

indischen Geistesströmungen, der monistischen des Vedanta, der dualistischen des Sankhya, und der den Dualismus, die durch das erkennende Denken geschaffene polare Entzweiung, in der Technik des höheren (übergedanklichen) Bewußtseins wiederum überwindenden Richtung des Yoga bespricht. Die ganze Erkenntnistheorie, wie sie Steiner in „Wahrheit und Wissenschaft“ und „Philosophie der Freiheit“ entwickelt, ist geeignet, auch auf diesen, noch von wenigen beachteten, inneren Zusammenhang der hauptsächlichen indischen Systeme ein neues Licht zu werfen. Die Ausführungen Steiners über das eigenartige Zusammenfließen der drei hauptsächlichen Geistesströmungen in der Bhagavadgita zeigen, wie er es versteht, auch den philologischen Gesichtspunkten gerecht zu werden. Indem er auf die in dieser Beziehung von philologischer Seite angeregten Probleme eingeht, vermeidet er zugleich jene falschen Schlüsse vieler Philologen, die immer nur Widersprüche oder fremde Einschiebungen da finden, wo allein jener von Steiner richtig erkannte Zusammenklang verschiedener Geistesströmungen den Schlüssel zum Verständnis gibt. Ebenso vermeidet Steiner in seiner Darstellung der Sankhyalehre die Einseitigkeit philologischer Bearbeiter, die in dieser Lehre bloßen „Rationalismus“ finden, sowie die entgegengesetzte Einseitigkeit derer, die alles darin Enthaltene in modern-theosophische Schemen hineinpressen. So wird z. B. über Manas in diesem Zusammenhang bei Steiner nicht so geredet, wie es sonst in der theosophischen Literatur üblich ist, sondern es wird der wirkliche Sankhyabegriff von Manas als einer Art von sechstem Sinn richtig entwickelt. In der geisteswissenschaftlichen Lehre selbst hat Steiner fast überall die Sanskritworte durch entsprechende deutsche ersetzt. Nur wo, wie bei Karma (das wörtlich nur „Tat“ bedeutet), die ganze hinter dem Worte liegende Idee nur im indischen Geistesleben anzutreffen war, hat Steiner das Sanskritwort beibehalten.

Überall wird bei Steiner auf die historischen Grundlagen der indischen Weltanschauungsformen eingegangen, aber so, daß zugleich der spirituelle Charakter dieser Lehren gewahrt bleibt. Zutreffend bemerkt Steiner a. a. O., wie man dem morgenländischen Geistesleben überhaupt Unrecht tue, wenn man es zusammen-

bringe mit demjenigen, was das Abendland als Philosophie kennt, und daß es in dem Sinn, wie das Abendland eine Philosophie hat, eine solche im Morgenlande gar nicht gegeben habe. Es ist nicht möglich, hier auf alle Einzelheiten und Feinheiten einzugehen, die Steiners Darstellung der indischen Weisheit so vorteilhaft von der nur-philologischen wie von der herkömmlich-theosophischen unterscheidet. Nur eins der Probleme der Sankhyaphilosophie muß hier herausgegriffen werden, weil an ihm vor allem gezeigt werden kann, wie auch die Indologie durch die Gesichtspunkte anthroposophischer Geisteswissenschaft befruchtet wird. Es handelt sich um eine der Hauptlehren des Sankhyasystems, um jene Lehre, bei der alle abendländischen Erklärungsversuche am vollständigsten versagen, und die vortrefflichsten philologischen Bearbeiter, wie Garbe, bekennen müssen, daß sie eigentlich nichts mit ihr anfangen können, und daß sie, mit dem Maße abendländischer Wissenschaftlichkeit gemessen, dieser Lehre keinen Erkenntniswert zuzubilligen vermögen, nämlich um die Lehre von den drei Guna's: Sattva, Radschas und Tamas. Es fehlt eben jede Möglichkeit, von den Voraussetzungen abendländischer Denkgewohnheit aus an diese „drei Prinzipien" des indischen Sanlhya heranzukommen, die noch unmittelbarer als andere schon mehr verstandesmäßig geprägte, einer späteren Denkentwicklung angehörige Lehren der indischen Philosophie ihren Ursprung aus den Tiefen der Urweisheit verraten, den nämlichen Tiefen, aus denen auch Goethe die Grundprinzipien seiner Farbenlehre geschöpft hat. Mehr als jede Entdeckung auf dem Gebiete philologischer Forschung vermag jener schlichte Hinweis auf die Goethesche Farbenlehre (neben derjenigen des Aristoteles), wie ihn Steiner im zweiten Vortrag des ersten Bhagavadgita-Zyklus im Zusammenhang seiner Ausführungen über Sattva, Radschas und Tamas gegeben hat, über eines der schwierigsten und dunkelsten Probleme der indischen Weisheit Licht zu verbreiten. Und mehr als alles andere läßt dieser Hinweis die universale Bedeutung der Goetheschen Farbenlehre und ihre mit denen der morgenländischen Weisheit übereinstimmenden geistigen Hintergründe erkennen. Es gilt dabei, sich nicht, wie viele philologische Erklärer getan haben, einseitig an die mehr psychologische Bedeutung von Sattva, Tamas,

Radschas zu klammern, auch nicht einseitig nur die Bedeutung der äußeren Farbenprinzipien „Licht, Finsternis, Trübe“ zu betonen, sondern zu erkennen, wie in diesen Begriffen Äußeres und Inneres, Seelisch-Geistiges und Physisches ineinanderspielt, wie uns ja auch Goethe in seiner Farbenlehre genugsam auf die sinnlich-sittliche Bedeutung der Farben hinweist. Und hier kann von einer ganz neuen Seite her, auf einem Wege, den Steiner selbst nicht gegangen ist, die Richtigkeit jener von Steiner gefundenen Beziehung der indischen Prinzipien Sattva, Tamas, Radschas zu den drei Prinzipien der Goetheschen Farbenlehre gezeigt und ihr konkreter Sinn anschaulich gemacht werden. Dieser Weg ist ein rein philologisch-sprachwissenschaftlicher, der zunächst nur vom Wörterbuch seinen Ausgang nimmt und erkennen läßt, wie gerade der scheinbare Widerspruch der verschiedenen Bedeutungen indischer Worte, wenn er im Lichte anthroposophischer Geistesforschung betrachtet wird, uns tiefe geistige Zusammenhänge zu erschließen vermag. Wenn Sattva, von Sat, das „Seiende“, als Guna das „lichthafte Element“ (im Physischen wie im Seelisch-Geistigen) bedeutet, so mag an den von Steiner — nicht vom Standpunkte der historischen, sondern dem einer höheren Etymologie *) — betonten Zusammenhang von „sein“ und „sehen“ erinnert werden. Die Bedeutung von Tamas „Finsternis“ (sowohl die äußerliche wie die innerliche) erfordert keinen weiteren sprachlichen Kommentar. Umso interessanter sind die scheinbar so entlegenen, verschiedenen Bedeutungen des Wortes Radschas. Im Seelischen bedeutet Radschas „innere Bewegung“, „Regsamkeit“, „Leidenschaft“, im Äußern bedeutet es „Dunst“, „Staub“, „Nebel“, dann auch „Luftraum“, „Atmosphäre“, und außerdem hängt es enge zusammen mit Wörtern, die „Farbe“, insonderheit „rote Farbe“ bedeuten. Wie die verschiedenen Bedeutungen zusammenhängen, erkennen wir am besten, wenn wir den Blick auf die „drei Welten“ oder „drei Räume“ der Inder richten, jene Welten, die sowohl als äußerlich angeschaute Räume, wie als Daseinsformen oder Daseinsbereiche (im seelisch-geistigen Sinne) den Indern gelten, und auf

*) Auch Novalis spricht in den Fragmenten, wo er sich u. a. mit dem Problem des Lebendigen in Wort und Sprache beschäftigt, von einer verschiedenen Etymologie, die er als „genetische“ und „pragmatische“ unterscheidet (Heilborn S. 324)

die sich die mystischen Opferrufe bhūr bhuvar svar beziehen, nämlich eine obere Welt des himmlischen Lichts (zugleich die „geistige Welt“, der geistige Daseinszustand), eine untere der Erdenfinsternis (die „physische Welt“) und dazwischen eine mittlere Welt des „Luftraums“ (vom Standpunkt des Innern die „seelische Welt“, der Zustand der Leidenschaften). Die Eigenschaften dieser drei Welten oder Räume spiegeln sich wieder in den drei Guna's: Sattva das himmlische Licht (über den Wolken des Luftraums), Tamas die Finsternis (im Innern der Erde), Radschas das Zwischengebiet des Luftraums, in dem Wolken, Dünste und Nebel weben, daher die verschiedenen Bedeutungen: „Luftraum“, „Dunst“, „Staub“, neben der seelischen Bedeutung „innere Regsamkeit, Leidenschaft“. Radschas ist in diesem Sinne nichts anderes als der zwischen Licht und Finsternis gewobene „Schleier der Trübe“, wie wir ihn aus Goethes Farbenlehre kennen, jener Schleier der Trübe, der als Medium des Lichtes die lichte Farbe Gelb (bei Steigerung der Trübe Orange bis Rot), als Medium der Finsternis die Dunkelfarbe Blau erzeugt. Wie sinnvoll erscheinen uns jetzt die Bedeutungen „Luftraum“, „Dunst“, „Staub“ neben den Beziehungen zu Wörtern, die „Farbe“ und „Röte“ bedeuten, wenn wir uns erinnern, wie ja gerade durch die trüben Dünste der Atmosphäre das Rot der aufgehenden und untergehenden Sonne bewirkt wird. In der Außenwelt erleben wir täglich, wie das himmlische Licht durch die trüben Dünste des Luftraums, die es rot erscheinen lassen, in die Erdenfinsternis hinabsteigt, und im Bilde dieses sinnlich-äußerlich geschauten Vorgangs, der uns das Grundgeheimnis der Farbenlehre offenbart, erlebt der Inder zugleich den Ausdruck seelisch-geistiger Beziehungen, und sowohl jene äußeren Phänomene, wie diese inneren Beziehungen sind es, die dann durch die bezeichnenden Worte Sattva, Radschas und Tamas festgehalten werden. Indem Sattva, Radschas und Tamas zugleich als die Bildungselemente, die „Konstituenten“ der Prakriti (Prakrti), des materiellen („mütterlichen“) Prinzips, der Urnatur, gelten, zeigt sich, wie richtig schon die Inder die Materie ursprünglich als bloßes „Phänomen“ (gleich der Farbenerscheinung des Regenbogens), also ganz im Sinne der Geisteswissenschaft betrachten, wie sie also die Prakriti keineswegs als in dem Sinne materiell

empfinden, wie es viele der üblichen philologischen Übersetzungsweisen vermuten lassen, die den Gegensatz von Puruscha und Prakriti viel zu nah an den uns geläufigen Gegensatz von „Geist und Materie“ heranrücken. Und indem die Prinzipien der Farbenlehre Sattva, Radschas und Tamas als die Konstituenten des materiellen Prinzips gelten, zeigt der Inder, wie er die Rolle, die gerade Farbenerscheinungen und Farbenunterschiede beim Zustandekommen des Phänomens „Materie“ spielen, richtig durchschaut.

So sind es die Gesichtspunkte der anthroposophischen Geisteswissenschaft, die uns auch auf diesen Gebieten zu einer wirklichen Bereicherung der Erkenntnis verhelfen und uns auch da noch weiter bringen lassen, wo alle äußeren philologischen Erklärungsversuche versagen. Wie auch die Sprachwissenschaft eine Vertiefung durch dieses Heranbringen geisteswissenschaftlicher Gesichtspunkte erfährt, wurde eben am Beispiel der Wortbedeutung von Sattva, Radschas, Tamas zu zeigen versucht. Gerade bei Sprachen, die, wie das morgenländische Sanskrit und Hebräisch, dem sprachlichen Urphänomen noch nahestehen, muß sich diese Einführung geisteswissenschaftlicher Gesichtspunkte als fruchtbar erweisen, und schöne Zukunftsaufgaben sind es, die durch die Fingerzeige, die wir Steiner auch auf diesem Gebiete verdanken, vor uns hingestellt werden. So erscheint vor allem bedeutungsvoll der Steinersche Hinweis auf die eurhythmische Bedeutung der Vokale und Konsonanten. Die Bewegungskunst der Eurhythmie, wie sie von Steiner gelehrt wird, und ihr geistiger Zusammenhang mit dem Wesen der Sprache und der Sprachorgane vermag auch der Sprachforschung, dem tieferen geistigen Verständnis des Phänomens der menschlichen Sprache, neue Ausblicke zu eröffnen.

Wie wertvoll auch alles erscheint, was Steiner über den Veda, was er über Zarathustra, über das ägyptische Mysterienwesen, über die indische Philosophie uns gegeben hat, den eigentlichen Höhepunkt erreichen seine Mitteilungen, insoweit sie das Morgenland betreffen, da, wo sie sich mit dem zentralen Ereignis der geschichtlichen Phase der indischen Geistesentwicklung, wo sie sich mit Indiens größtem Heiligen und geistigen Lehrer, mit der größten geistigen Persönlichkeit des außerpalästinensischen Morgenlands in

geschichtlicher Zeit beschäftigen, mit Buddha. Umfangreiche Bände würden entstehen, wenn alles zusammengestellt würde, was namentlich die intimeren Mitteilungen Steiners über Buddha, seine Persönlichkeit und seine Lehre enthalten. Nichts, was von irgendeiner, sei es von fachwissenschaftlicher, sei es von theosophischer oder neubuddhistischer Seite über den Buddhismus veröffentlicht worden ist, vermag sich an Tiefsinn, Geist und reicher Vielseitigkeit auch nur annähernd mit diesen Mitteilungen zu messen. Wie eine leere Hülse ohne lebendigen Kern erscheint demgegenüber das von Orientalisten und Neubuddhisten gezeichnete Bild des Buddha. Zum geistigen Inhalte des Buddhismus ist kaum irgend einer vorgedrungen, und demjenigen, der sich mit Verständnis und Hingabe in Steiners Mitteilungen vertieft, erschließt sich hier eine neue Welt. Die Fülle des Stoffes ist so groß, daß ein Überblick auch nur über das Wichtigste den Rahmen dieses Aufsatzes weit überschreiten würde. Auch würden diese Mitteilungen, aus dem Zusammenhange gerissen, in dem sie gegeben sind — denn nirgendwo eigentlich ist Buddha oder auch nur Morgenländisches das ursprüngliche Thema —, ihre rechte Wirkung verfehlen und vielen Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt sein. Wir müssen uns darum mit der Hoffnung trösten, daß es, wenn Steiners Forschungen von der Mitwelt ein hinreichendes Verständnis entgegengebracht wird, in absehbarer Zukunft wohl möglich sein wird, auch über diese Dinge einmal in ausgiebigerer Weise zu sprechen, als es heute noch angängig erscheint.

Bei aller Aufgeschlossenheit für die geistige Größe und Erhabenheit Buddhas bleiben Steiners Betrachtungen über Buddha und seine Lehre doch stets im Rahmen des Historischen und stehen dadurch in entschiedenem und ausgesprochenem Gegensatze zu dem von anderer theosophischer oder besonders von neubuddhistischer Seite in Sachen des Buddhismus vertretenen Standpunkt. Der Buddhismus wird zunächst nur als eine bestimmte Phase der menschlichen, zunächst der morgenländischen Geistesentwicklung von Steiner ins Auge gefaßt, und die menschliche und kosmische Bedeutung des großen geistigen Erlebnisses unter dem heiligen Feigenbaum, durch welches der Bodhisattva zum Buddha aufstieg und welches zum

Ausgangspunkt der ersten großen Verkündigung des Evangeliums des Mitleids und der Liebe für die Welt wurde, wird dabei in das hellste Licht gerückt. Andrerseits wird die von oberflächlicher Theosophie so leicht verkannte grundsätzliche Verschiedenheit des Phänomens der Buddhas und Bodhisattvas und seiner Pluralität gegenüber der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Christusereignisses stets mit Nachdruck betont. Was von den Regeln und Stufen des buddhistischen Pfades auch heute noch für die Selbsterziehung des geistigen Schülers Wichtigkeit hat — denn auch alle nur-historische Einseitigkeit, die das Aktuelle im Vergangenen nicht zu würdigen weiß, liegt Steiner fern — ist von ihm in die sonst von morgenländischem Geiste gänzlich unbeeinflußten und unabhängigen Ratschläge des Buches „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" (S. 107—114 der neuen Auflage) hineingearbeitet worden. Von wichtiger Bedeutung nicht nur für die buddhistische, sondern auch für alle wahrhaft moderne Geistesschulung ist vor allem das Gebot, alles äußere Tun wie alles innere seelische Erleben, alle Stufen der Meditation mit voller, wacher Bewußtheit zu durchdringen, und in anderem Zusammenhange wurde bereits hervorgehoben, wie sich durch dieses Anstreben geistiger Vollbewußtheit das buddhistische Erleben von den kosmischen Träumen der älteren indischen Mystik unterscheidet. In demselben Zusammenhange wurde betont, wie in der Hereinnahme des dem Buddhismus verloren gegangenen Ich-Erlebnisses in die Meditation der Unterschied des christlichen vom buddhistischen Erleben gefunden werden kann. So ist in dem Buche „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" in freier Weise aus dem Buddhismus alles herübergenommen, was auch heute noch für die geistige Selbsterziehung von Bedeutung ist, aber so, daß es überall durchdrungen erscheint von demjenigen Geiste, der zu Buddhas Zeiten noch nicht in unmittelbarer Erdennähe wirkte, von dem Lichte, das von dem Ereignisse von Golgatha an für die Menschheit im Aufgange war. In einem tief-geistigen Sinne können wir dieses Licht der Sonne, die geistige Verkündigung Buddhas dem Lichte des Morgensterns vergleichen, der dem Aufgang der Sonne voranleuchtet, und so die besondere Auszeichnung verstehen, die gerade der Morgenstern

in den Gleichnissen Buddhas genießt (z. B. in jenem oft mit dem Korintherbrief verglichenen buddhistischen Preis der Liebe im Itivuttaka, der für das ganze Verhältnis der buddhistischen zur christlichen Empfindung charakteristisch ist), und wir können daraus ein inneres Verhältnis gewinnen zu demjenigen, was die intimeren Mitteilungen Steiners über die kosmischen Beziehungen der Wesenheit Buddhas zum Geistigen der Venus*) enthalten.

Noch in einem anderen Zusammenhange wird in dem Buche „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" der Buddha erwähnt, und wir dürfen gerade diese sehr bemerkenswerte Stelle nicht übergehen, weil sie uns die schon früher betonte „eurhythmische" Seite in Steiners geistiger Persönlichkeit, das feine Organ, das ihm für alle sprachlichen Erscheinungen eigen ist, besonders deutlich erkennen läßt. Es handelt sich da um die eigentümliche Rhythmik in den Reden Buddhas — die, so sehr sie sich gerade in den Urtexten dem rhythmischen Gefühle, wo solches vorhanden ist, aufdrängt, doch gerade den berufenen Vertretern der Forschung bis jetzt zumeist entgangen ist — und in feinsinniger Weise werden die bekannten Wiederholungen in den Reden Buddhas, die im Abendlande und nicht zum wenigsten bei den Orientalisten so viel Anstoß erregt haben, aus den Gesichtspunkten dieser Rhythmik heraus gewürdigt.**) Steiner spricht in dem Zusammenhange von dem neuen Verständnis, das der Schüler, wenn sich ihm einmal die Organe für die geistige Welt erschlossen haben, für alles dasjenige gewinnt, was die großen Lehrer der Menschheit gesprochen haben. „Buddhas Reden z. B." — so wird dann gesagt — „wirken jetzt in einer neuen Art auf ihn ein. Sie durchströmen ihn mit einer Seligkeit, die er vorher nicht geahnt hat. Denn der Ton ihrer Worte folgt den Bewegun-

*) Oder des „Merkur" (nach dem mittelalterlichen okkulten Sprachgebrauch), der im Indischen Budha heißt, was mit Buddha engstens verwandt ist. Auch daran dürfte erinnert werden, daß Buddha wie Merkur ein Sohn der Māyā bezw. Maja ist, was aber bisher noch kein Gelehrter oder Philosoph, außer Schopenhauer (Parerga und Paralipomena) als Problem empfunden hat.

**) Man denke z. B. an die kosmischen Rhythmen des Meeresgleichnisses im Udana, oder der Belehrung über das Erdbeben im Mahaparinibbanasutta, die besonders im Urtext von mächtiger rhythmischer Wirkung ist.

gen und Rhythmen, die er nun selbst in sich ausgebildet hat. Er kann es jetzt unmittelbar wissen, daß ein solcher Mensch wie Buddha nicht seine Offenbarungen, sondern diejenigen ausspricht, welche ihm zugeflossen sind vom innersten Wesen der Dinge. — Es soll hier auf eine Tatsache aufmerksam gemacht werden, die wohl nur aus dem Vorhergehenden verständlich wird. Den Menschen unserer gegenwärtigen Bildungsstufe sind die vielen Wiederholungen in Buddhas Reden nicht recht begreiflich. Dem Geheimschüler werden sie zu etwas, worauf er gern mit seinem inneren Sinn ruht. Denn sie entsprechen gewissen Bewegungen rhythmischer Art im Ätherkörper. Die Hingabe an sie in vollkommener innerer Ruhe bewirkt auch ein Zusammenklingen mit solchen Bewegungen. Und weil diese Bewegungen ein Abbild sind bestimmter Weltrhythmen, die auch in gewissen Punkten Wiederholung und regelmäßige Rückkehr zu früheren darstellen, so lebt sich im Hinhören auf die Weise Buddhas der Mensch in den Zusammenklang mit den Weltgeheimnissen hinein." (S. 133 f. a. a. O.) Für das geistige Verständnis des Buddhismus ist in diesen wenigen Sätzen Steiners mehr enthalten, als in ganzen Bänden gelehrter orientalistischer Zeitschriften. Ein Zeitalter einer höheren geistigen Kultur, dem alle heutige Schulgelehrsamkeit als bloße Barbarei erscheinen muß, wird angebrochen sein, wenn auch unter denen, die sich ex officio mit morgenländischen Problemen beschäftigen, die Menschen zahlreicher sein werden, denen für die Andeutungen, wie sie in den angeführten Steinerschen Sätzen enthalten sind, die Organe des Verständnisses gewachsen sein werden.

Aber noch ist mit all dem nicht der eigentliche Hauptwert hervorgehoben, den Steiners Mitteilungen über morgenländische Dinge überhaupt, wie über den Buddhismus insbesondere, für uns haben. Es handelt sich bei diesen Mitteilungen keineswegs nur darum, daß sie unsere Kenntnis des Morgenlandes und unser Verständnis seines geistigen Lebens uns vertiefen, sondern daß andere Fragen, die uns viel näher berühren, eine viel unmittelbarere Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung haben, durch diese Einbeziehung des Morgenländischen in die Betrachtung in das Licht eines universaleren Verständnisses gerückt werden. Dazu gehört vor allem diejenige

Tatsache, die wir mit Steiner als das Mittelpunktsereignis aller Erdengeschichte und Erdenentwicklung zu betrachten gelernt haben, die Tatsache des Christentums, das Christusereignis. Daß der große religiöse Impuls der abendländischen Welt nicht auf einem bloß palästinensischen, sondern nur auf dem Hintergrunde viel weiterer und tieferer Zusammenhänge verstanden werden kann, daß im Neuen Testament nicht nur hebräische, sondern in einem gewissen Sinne auch „indische Luft" weht (Steiner lehrt uns auch dies noch als einseitig erkennen), hat bereits Schopenhauer verstanden und ausgesprochen. Und von Steiner lernen wir, daß es sich bei der Christustatsache keineswegs nur um eine religiöse, sondern um eine Tatsache von einer viel tiefer gehenden kosmischen Bedeutung handelt, einen Impuls, der sich nicht in dem erschöpft, was durch die heute schon in absteigender Entwicklung begriffenen christlichen Kirchen und Konfessionen der Menschheitskultur zugeflossen ist, sondern der als ein mit der Erde und allem Erdengeschehen verbundener lebendiger Einschlag, als Zukunftskeim und Keim eines neuen Lebensaufstiegs wirkt. Das dunkle Wort des Novalis von der Wesenheit des Christentums als der „Grundlage der projektierenden Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschentums, einer echten Veste, eines lebendigen moralischen Raumes", lernen wir durch Steiner immer mehr in seiner ganzen Tiefe und weittragenden Bedeutung verstehen. Indem von dem so verstandenen Christentum alles abfällt, was sich uns heute noch immer so leicht von Kirchlich-Religiösem und Konfessionell-Beschränktem mit dem christlichen Gedanken verbindet, indem es sich uns immer mehr zu einer universalen, irdisch-kosmischen Tatsache erweitert, lernen wir auch immer mehr, wie dieses universale Christentum nicht mehr als „Religion" anderen Religionen entgegengestellt, wie es nicht mehr zu Brahmanismus, Buddhismus, Zarathustrismus, zur ägyptischen, althebräischen usw. Religion in Gegensatz gebracht werden kann, sondern wie es die in allen diesen Religionen waltenden geistigen Triebkräfte von höherem Standpunkte in sich vereinigt, und wie erst die tiefere Einsicht in den geistigen Zusammenhang aller dieser großen Impulse der Menschheitsentwicklung uns die Weltbedeutung der Tatsache des Christentums voll erkennen läßt. Wir lernen

dann verstehen, wie alles, was durch jene großen, sämtlich morgenländischen geistigen Impulse gewissermaßen aus der Vergangenheit zu uns heruntergekommen ist, durch die Tatsache des Christusereignisses in einem neuen und höheren Lichte in die Zukunft hineingestrahlt wird. In einem seiner gewaltigsten Vorträge („Über die Mysterien des Morgenlandes und des Christentumes“, Berlin 1913) spricht Steiner von dem Erleben des — in Osiris, dem Sohn und Gemahl der Isis, verkörperten — Weltenwortes in den altägyptischen Mysterien, und wie dieses Wort in einem bestimmten weltbedeutenden Zeitpunkte verloren ging, wie von da ab der zu Initiierende in diesen Mysterien den Osiris gleichsam entrissen fühlte der Isis. Was damals in den ägyptischen Mysterien verloren wurde, gleichsam hinuntertauchte, es erschien, nachdem „das Wort Fleisch geworden war“, wieder in jener christlichen Wiedererneuerung des alten Mysterienwesens im Zeichen des Heiligen Grales. Im Heiligen Gral steigt als neue Seelenkraft wieder empor, was im Morgenlande einst hinuntergetaucht war. Deutlich fühlen wir, daß es alles andere eher als eine Herabsetzung der großen Religionen des Morgenlandes ist, wenn sie in solcher Art in das vom Christusereignis ausstrahlende Licht gerückt werden, wenn wir lernen, das Christentum in dieser Weise im Spiegel einer großen geistigen Vergangenheit, und andrerseits die großen Religionen der morgenländischen Vergangenheit im Lichte des geistigen Impulses der Zukunft und der großen geistigen Zusammenhänge, die dieser Zukunftsblick erschließt, zu schauen. Von der altägyptischen Religion und dem altägyptischen Mysterienwesen kann kein gewaltigeres, kein erhabeneres Bild entworfen werden, als es durch Steiner in dem geschilderten Zusammenhange geschehen ist. Und wie altägyptische Religion und altägyptisches Mysterienwesen, so sind es auch die indischen Religionen (wenn auch keineswegs sie allein), die Veden, wie die erhabenen Lehren des Krischna und Buddha, die ihr Licht hinstrahlen auf das Christusereignis, und wiederum Licht von ihm empfangen. In bedeutsamer Weise wird von Steiner gezeigt, wie gewissermaßen von zwei Seiten her die geistige Unterlage des Christentums vorbereitet wird: einmal von indischer Seite her, von der Seite Krischnas und Buddhas, die den Blick mehr nach innen

richten und den Weg der Selbstvollendung lehren, dem durch Buddha das — in der christlichen Weihnachtsbotschaft wiederkehrende — große Evangelium des Mitleids und der Liebe (der Buddhismus betont mehr das Mitleid, das Christentum die Liebe) hinzugefügt wird; und andrerseits von der Seite Zarathustras her, der den Blick mehr nach außen richtet, und als erster der großen geistigen Lehrer der Menschheit vom Sinn der Erde und der Heiligkeit irdischer Aufgaben redet und lehrt, wie wir die Erde selbst im Sinne des göttlichen Willens umzuwandeln und ihr die Saaten des Geistes einzupflanzen haben; und wie diese beiden polarischen Gegensätze geheimnisvoll zusammenfließen und sich vereinigen in der Persönlichkeit, die dann mit der Jordantaufe der Träger des Weltenlichtes und die Verkörperung des Weltenwortes, der kosmischen Christuswesenheit, geworden ist.

Auf die interessanten christlich-buddhistischen Parallelen des Lukas-Evangeliums, besonders die Jugendgeschichte des Heilands und ihre Beziehungen zur Buddhalegende, jenes Problem, an dem theologische und philologische Erklärer so hoffnungslos sich abgemüht haben (weil die Annahme bloßer äußerlicher Entlehnung, sei es christlicher aus indischen, sei es indischer aus christlichen Quellen, hier nicht allein der zum Ziele führende Gesichtspunkt sein kann) fällt auf einmal Licht, wenn jene Ergebnisse geistiger Forschung, wie sie Steiner besonders in seinen Vorträgen über das Lukas-Evangelium näher entwickelt, zum Verständnis herangezogen werden.

Das Wesen des kosmischen Christusimpulses, der gewissermaßen von oben her zwischen jene beiden andern polarisch entgegengesetzten Impulse, ihr Gleichgewicht herstellend, hineingetreten ist, beleuchtet Steiner eindrucksvoll, indem er ihn in den Vorträgen über die Bhagavadgita dem indischen Krischna-Impulse gegenüberstellt als den universalen Menschheitsimpuls gegenüber demjenigen, der nur die Vollendung der eigenen Seele im Auge hat: „Was zum einzelnen Menschen als Höchstes sprechen kann, das spricht in Krischna zu Ardschuna; und wozu sich der einzelne Mensch, wenn er die Kräfte, die in seinem Innern vorhanden sind, zu einem Höchsten erheben kann, zu einem Höchsten, zu dem sich die einzelne Menschenseele erziehen kann, wozu sich der einzelne Mensch, wenn er im besten

Sinne an sich arbeitet, aufschwingen kann, das ist der Krischna... Innerhalb der Erdenevolution gibt es kein einziges Wesen, das der einzelnen Menschenseele so viel geben konnte, wie der Krischna. Aber eben der einzelnen menschlichen Seele... Außer der einzelnen Menschenseele gibt es auf der Erde die Menschheit. Auf der Erde gibt es außer der einzelnen Menschenseele auch alle diejenigen Angelegenheiten, die nicht einer einzelnen Menschenseele angehören. Man kann sich vorstellen, daß eine Menschenseele in sich den Impuls fühlt: Ich will so weit kommen mit meiner Vervollkommnung, als eine Menschenseele nur kommen kann. Dieses Streben könnte bestehen. Dann würde sich die einzelne Menschenseele, eine jede in ihrer Isoliertheit, zunächst undefinierbar weit entwickeln. Aber es gibt eine Menschheit. Es gibt Angelegenheiten für den Erdenplaneten, durch welche dieser Erdenplanet zusammenhängt mit der gesamten Welt... Von der entgegengesetzten Seite ist das Andere herangekommen, der Christus-Impuls... Es erfloß der Welt der Krischna-Impuls für jede einzelne Menschenseele, und es erfloß der Erde der Christus-Impuls für die ganze Menschheit. Hierbei ist zu beachten, daß die ganze Menschheit für denjenigen, der konkret denken kann, nicht etwa die Summe von allen einzelnen Menschenseelen ist."

Wie durch die Gegenüberstellung mit demjenigen des Krischna der Impuls des Christus als universaler Menschheitsimpuls, so wird er durch die Gegenüberstellung mit dem Buddhismus als ein Impuls der fundamentalen Umwertung aller Werte und des neuen Lebensaufstiegs, der Erneuerung des Lebens beleuchtet. Auch hier erleben wir wieder, wie sich ganz neue Tiefen des Christentums uns erschließen, wenn wir es nicht innerhalb der engen Schranken einer nur kirchlichen oder biblischen Lehre betrachten, sondern wenn wir es auf solchen kosmischen und geistig-geschichtlichen Hintergründen auf uns wirken lassen. In denkwürdigen Ostervorträgen hat Steiner darauf hingewiesen, wie die ganze buddhistische Leidenswahrheit, bei aller ihrer Richtigkeit für den primären Erkenntnisstandpunkt, doch durch die Tatsache des Christusereignisses, die Durchdringung der Erde mit der geistigen Christussubstanz umgewertet worden ist, wie Geburt, Alter und Krankheit nicht mehr

Leiden sind für den, dem sie durch den Christusimpuls ein Mittel zum Finden des geistigen Lebens geworden sind, wie der Tod selbst besiegt und im Tode durch die Vereinigung mit dem Auferstandenen die Quelle dieses Lebens gefunden werden kann. Nicht um eine abweichende Lehre, ein abweichendes Dogma, sondern um eine entgegengesetzte Einstellung des Willens handelt es sich bei demjenigen, was durch Christus in die Welt gekommen ist. Und nichts läßt uns dieses Neue und Gewaltige mächtiger und tiefer fühlen, als gerade der geistige Hintergrund des Buddhismus. Buddha predigt die Überwindung des Dürstens (Tanhā;) der am Kreuze die Worte hinausruft „Mich dürstet“, nimmt gewissermaßen das Dürsten einer ganzen Welt auf sich. Von der nur-theologischen Auffassung des Christentums werden wir durch solche Betrachtungen wieder hingelenkt auf jene viel tiefere, wie sie Goethe im Zusammenhang mit der Lehre von den „Drei Ehrfurchten“ (vor dem, was über uns, vor dem, was uns gleich, und vor dem, was unter uns ist) in den „Wanderjahren“ gegeben hat: „Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist; wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen. Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten, aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“ Goethe nennt in dem, was er hier dem Christentum entgegenstellt, nicht ausdrücklich den Buddhismus, aber wir hören durch seine Worte vieles hindurch, was e contrario gerade auf den Buddhismus den unmittelbarsten Bezug hat.

In ähnlich wirkungsvoller Weise stellt Steiner, um den Christusimpuls als den Impuls der Zukunft im Gegensatze zu den Impulsen der Vergangenheit zu beleuchten, der indischen Bhagavadgita die Paulusbriefe gegenüber: „In der Bhagavadgita", so kennzeichnet er hier den Unterschied, „hat man etwas vor sich wie die allerreifste Frucht, wie die wunderschöne Ausgestaltung einer langen Menschheitsentwicklung, die durch Jahrtausende herangewachsen ist und endlich einen reifen, weisen und künstlerischen Ausdruck gefunden hat in der herrlichen Gita; und in den Paulusbriefen hat man vor sich den Keim von etwas völlig Neuem, das wachsen und immer mehr wachsen muß, und das man in seiner vollen Bedeutung nur auf sich wirken lassen kann, wenn man es eben als keimhaft betrachtet, und wenn man wie prophetisch im Auge hat dasjenige, was einmal daraus werden soll, wenn Jahrtausende und aber Jahrtausende der Entwicklung verflossen sein werden in die Zukunft hinein und reifer und immer reifer geworden sein wird das, was keimhaft in den Paulusbriefen angelegt ist." Auf der Höhe solcher Auffassung, solches Denkens hätte es gar keinen Sinn mehr, für oder gegen irgend eine Lehre, eine Religion, ein Dogma Stellung zu nehmen, hier kann es sich nur noch darum handeln, die großen geistigen Impulse der Menschheit in ihren großen kosmischen Zusammenhängen zu erkennen, und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Beziehungen richtig zu durchschauen. Aber wichtig ist es, um die richtige Weite des Blickes dabei zu gewinnen, der Tatsache eingedenk zu bleiben, daß das Morgenland die Wiege aller großen Religionen der Menschheit ist, und so im rechten Verständnisse der Wahrheit ‚Ex Oriente Lux' die großen Religionen, die großen Weltanschauungen, die ganzen geistigen Triebkräfte des Morgenlandes kennen zu lernen und unser heutiges abendländisches Geistesleben an ihnen zu messen. Nur ein allseitiges und richtiges Erfassen der geistigen Werte des Morgenlandes kann uns in die Lage setzen, den Einflüssen zu begegnen, die von Osten her mehr und mehr auf den Westen eindringen und das abendländische Geistesleben in eine Richtung zu bringen suchen, die nicht im Sinne des wahren Menschheitsfortschrittes liegt.

Rudolf Steiner und das Deutschtum

von

Friedrich Rittelmeyer*

Der deutsche Geist hat nicht vollendet,
Was er im Weltenlaufe schaffen soll.
Er lebt in Zukunftssorgen hoffnungsvoll.
Er hofft auf Zukunftstaten lebensvoll.
In seines Wesens Tiefen fühlt er mächtig
Verborgnes, das noch reifend wirken muß.
Wie darf in Feindes Macht verständnislos
Der Wunsch nach seinem Ende sich beleben,
Solang das Leben sich ihm offenbart,
Das sich in Lebenswurzeln schaffend hält.
Rudolf Steiner

Was andern Völkern die Gunst ihrer Anlage oder das Glück ihrer Geschichte verliehen hat, das ist dem Deutschen versagt geblieben: ein sicheres Selbstgefühl. Wohl sind in Zeiten tiefster Erniedrigung Äußerungen eines höchsten, geistigsten Selbstbewußtseins aus Deutschland in die Welt hinausgeklungen. So in Schiller: „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, aber der Tag der Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.“ So vornehmlich in Fichte: „Nur der Deutsche kann Patriot sein; nur er kann im Zwecke für seine Nation die ganze Menschheit umfassen.“ Wer solche Sätze heute auf sich wirken läßt, dem können sie klingen wie die Stimme eines Jünglings, der im Vollgefühl seiner Kraft und im Vorgefühl seiner Taten, von denen doch schon Verheißungsvolles ans Licht getreten ist, stolze Worte vernehmen läßt, die ihm niemand verdenkt, der sie in seiner Seele mit ihm erlebt. Wenn aber diese Worte zu Beginn des Weltkriegs oft wiederholt wurden, so konnte man wohl bemerken, daß der Deutsche von heute kein rechtes Verhältnis zu ihnen zu finden wußte. Er hätte sie gar zu gerne nachgesprochen, aber er konnte sie nicht wirklich nacherleben. Er war in der Geisteswelt nicht zu Hause, in der diese Worte allein als Wahrheit wirken konnten. Statt dessen war ein neues deutsches Selbstbewußtsein aufgekommen. Durch die großen Kriegserfolge des Jahrhunderts, durch das einzigartige Aufblühen der deutschen Indu-

*) Für einen ausscheidenden Mitarbeiter vom Herausgeber noch übernommen

strie hatte sich der Deutsche in der Welt anders fühlen gelernt. Aber sein dunkles Empfinden, daß er etwas für die Welt zu bedeuten habe, war ins Äußerliche, ja ins Anmaßende geraten. So gefiel es der Welt nicht und gefiel im Grunde der deutschen Seele selber nicht. Es wird einmal die Erkenntnis erwachen, daß das Alldeutschtum gerade undeutsch war, nämlich — britischer Geist, der uns zur Untreue verleitete gegen den eignen Geist und so unser Unterliegen vorbereitete. Daneben lebte das Selbstbewußtsein der klassischen Zeit als Stolz auf die deutsche Wissenschaft, Stolz auf die deutsche Musik verkümmert weiter. Die ganze Unsicherheit, in die so das deutsche Wesen gekommen war, wurde während des Weltkriegs zum nationalen Unglück. Hier ein Anrufen der deutschen Kraft und Leidenschaft, das doch nicht aus dem wahren deutschen Geiste geboren war, dort ein Hinstreben zur allgemeinen Menschlichkeit, in dem doch die echte deutsche Seele nicht wohnte. So leben auch heute in Deutschland nebeneinander und gegeneinander ein Nationalismus, dem durchaus die Größe und Klarheit des Geistes fehlt, und ein Internationalismus, der ebenso der Tiefe und Kraft des Geistes ermangelt. Kaum eine größere Wohltat könnte vielen Deutschen widerfahren, als wenn ihnen in dieser schweren Weltgeschichtsstunde ein gesundes Lebensgefühl geschenkt würde. Sie könnten dessen allerdings nur froh werden, wenn es vor dem klarsten Wirklichkeitssinn in unsrer augenblicklichen Lage besteht, und wenn es doch, ohne ins Unwahre oder ins Unbescheidene zu treiben, die Seele mit Befriedigung, ja mit aller Begeisterung erfüllt und auch mit aller Kraft für die äußeren Aufgaben, die sich ergeben können. Das Alltagsleben lehrt, daß ein solches Selbstgefühl am ersten zu gewinnen ist aus einer großen Aufgabe, an die man sich gewiesen sieht mit allem, was man vermag. Gibt es wirklich eine „deutsche Weltmission", die alle Tiefen der deutschen Seele aufruft und alle Weiten der deutschen Weltmöglichkeit umspannt? Ist kein Sprecher für das Deutschtum da, der die innerste Kraft der deutschen Seele vereint mit der vollen Größe des deutschen Geistes?

Es ist nicht nur unsre Überzeugung, sondern unsre lebendige Erfahrung, daß die von Steiner geschaffene Geisteswissenschaft

neben vielen andern Gaben auch hier ein Geschenk für die Deutschen bereit hat. Doch ist es kein bequemes Deutschtum, das allen elementaren Instinkten schmeichelt, sondern ein hohes Deutschtum, das mit allen Kräften des Geistes und der Seele erobert sein will, um aber dann das Leben mit lichter Freudenkraft zu durchstrahlen. Viel, sehr viel wird sich an der Frage entscheiden, ob vor allem die Führer, auf die das Vertrauen der deutschen Jugend hört, ein solches Deutschtum sich und ihr zu erringen wissen.

Wir müssen zunächst den Rahmen für unser Bild weit ausspannen. Aber gerade damit kommen wir ja einem deutschen Geistesbedürfnis entgegen. Lange vor unsrer geschichtlichen Zeit — so erzählen uns die Forschungen Steiners — ist ein alter Kontinent und eine alte Kultur in jahrhundertelangen, gewaltigen Wasserkatastrophen untergegangen. In den Sintflutsagen hat sich dies Ereignis dem Gedächtnis der Menschheit tief eingeschrieben. Nachdem in mächtigen Völkerwanderungen von Westen nach Osten die Menschheit sich eine neue Heimat gesucht hatte, nahm unsre Menschheitskultur vom Inneren Asiens aus einen neuen Anfang. Wer Steiners Kulturbetrachtung wirklich verstehen will, wird ihr freilich folgen müssen in ihre Hintergründe hinein, wie aus tiefen Weltrhythmen heraus in geistesgesetzlichen Bewegungen Kultur um Kultur wird und vergeht. In der Symbolik des Tierkreises, die ja von der Wissenschaft heute noch nicht verstanden wird, hat sich aus altem, instinktähnlichem Erspüren eine Erinnerung an diese Geheimnisse erhalten. In großen kosmischen Vorgängen, die nicht nur mechanisch-materiell, sondern geistig sind und geistig auf das Seelenleben der Menschheit wirken, liegt es begründet, daß die führenden Kulturen immer ein bestimmtes Lebensalter erreichen, etwas über zweitausend Jahre. Ihre ureigenen, entscheidenden Leistungen vollbringen sie in den ersten zwei Fünfteln dieses Zeitraums, während dann der Impuls an Intensität verliert, was er an Extensität gewinnt. Daß auch die äußere Geschichtsforschung sich zum Suchen getrieben fühlt nach solchem Rhythmus der Weltgeschichte, kann man aus Spenglers Kulturbetrachtung sehen. Ist in alledem die Anschauung Steiners kaum anzudeuten, so kann ein Hauptgedanke hier hervorgehoben werden. Das neue Kulturwerden

nach der großen Flut hat den Sinn, daß die Menschheit herausgestoßen wird aus einer alten träumenden Geistigkeit, aus dem „Paradies“, um erst einmal die Erde zu erobern. Zunächst geht das Indertum der Menschheit voran. Aber übermächtig ist hier noch die Sehnsucht zurück nach dem Wunderland des geistig-kindlichen Schauens. So vermag der Inder die Sinnenwelt nur als „Maja“ zu sehen, von der er hinwegstrebt mit aller Seelengewalt in die Reiche des Geistes hinein, aus denen er in einzigschönem Einklang von Volkstum, Gedankenleben, Sprache noch hohe Weisheiten herausholt. Als dann die eigentliche Jugendkraft des Indertums erlahmt, nach Steiner schon etwa fünftausend Jahre vor unsrer Zeitrechnung, erhebt sich drüben im Persertum ein neues Volkstum, dessen eigentliche Kulturblüte demnach geschichtlich erst noch zu entdecken wäre. Durch eine dualistische Religion schaut der Perser hinaus in die Welt und entschließt sich, das Reich des finsteren Geistes für seinen Lichtgeist, den ihn sein Führergenius, der Ur-Zarathustra, in der Sonnenherrlichkeit zu verehren gelehrt hat, im tapferen Kampf zu erobern. Wieder weiter im Anschluß an die Erdenwirklichkeit gelangt die ägyptisch-babylonisch-chaldäische Kultur. Wohl lebt der Mensch noch von einer großartig geistigen Himmelskunde, aber sie dient ihm dazu, die Erde zu begreifen und zu beherrschen. Dann aber erreicht der Mensch im Griechen, während die ehrwürdigen Welten Ägyptens und Babylons in weltgeschichtlichen Schlummer sinken, die volle Harmonie zwischen Geist und Sinnlichkeit. Das unsterblich jubelnde Leuchten der hellenischen Werke rührt gerade daher, daß hier ein Menschheitsziel wirklich erreicht ist. In andrer Art, aber in gleichem Geist stellt sich der Mensch im Römertum fest auf die Erde und gewinnt sich das Reich und das „Recht“. Lange noch, nachdem das Griechentum, ja auch das Römertum politisch bedeutungslos geworden war, herrschte der Geist der griechisch-römischen Kultur. Da beginnt, in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, eine neue Zeit ihr Haupt zu erheben. Was ist ihr Sinn? Was kann ihre Aufgabe sein?

Der Kulturweg führt tiefer in die Materialität hinein. Ja, jetzt erst entfaltet die Materie ihre ganze Gefährlichkeit und droht die Geistigkeit des Menschen zu ersticken. Nicht so sehr als Gedanken-

system, um so mehr als Lebenspraxis, die dem Sichtbaren zu viel Wichtigkeit gibt, herrscht der Materialismus, auch über die Vertreter des Idealismus, auch über die Verkündiger des Christentums. Wir wüßten keine Weltanschauung, wo der Materialismus der Gegenwart so tief verstanden ist, so gleichsam vom Geist der Erdentwicklung selber gefordert scheint, wie in dieser „Geistes"wissenschaft. Nicht nur, daß die Höhen der Naturwissenschaft und Technik ohne Einseitigkeit in der Lebensrichtung nicht zu gewinnen waren, noch viel mehr wird zugegeben: an der Materie allein konnte der exakte praktische Verstand der Menschheit seine volle Ausbildung erfahren. Noch mehr: indem der Mensch jetzt mit seinem Geist gleichsam voll aufstößt auf die Sinnenwelt, entwickelt er eine Bewußtseinsart, die früheren Zeiten nicht eigen war: das eigentliche Erdenbewußtsein. An der Außenwelt erwacht im Menschen das voll-bewußte, voll-persönliche Ich. Zum äußeren Zeichen dieser Bewußtseinsentwicklung haben erst die neueren Sprachen das Ich als Alltagswort, während es in den alten Sprachen gewissermaßen im Zeitwort halbwach träumt. Das ist es ja, warum sich die Weltgeistigkeit vorübergehend für Jahrtausende dem Menschen in ihrem Reichtum verhüllte: das klare, freie Ich sollte erstehen!

Doch traurig wäre es, wenn nur dies wäre. Wer allerdings das Ich nur kennt aus der modernen Psychologie, als die Innenseite der Vorstellungsverknüpfung in einem selbständigen Organismus, der wird schon bisher nicht haben mitgehen können. Ganz anders stellt es sich dem dar, der in angestrengter innerer Arbeit steht an seinem Ich. Gegenüber Wundt, der in dicken Bänden der Psychologie über das Ich kaum ein Wort zu sagen hat, taucht ein andrer empor, Fichte, dem das Ich das eigentliche Daseinserlebnis ist. Je mehr das Ich in seiner Innerlichkeit gleichsam dicht und dichter wird, um so mehr kann es werden zum Licht, das die Welt neu erleuchtet. Gerade auch die Lichtverwandtschaft des Ich wird stark zum Erlebnis, als wenn wir mit ihm in die Innenseite dessen drängen, was sich nach außen als Licht offenbart. Je stärker die Gedanken und Gefühle werden, umso wesenhafter weisen sie in eine wahre Wirklichkeit hinein, während die Außenwelt schemenhafter wird, leerer, leichter, durchscheinend für Geistiges. Eben im Ich, das

an der Außenwelt erwacht ist, beginnt die Welt wieder geistig zu werden. Selbstverständlich sind solche Worte Un-Sinn für den, der nicht den „Sinn“ in sich selbst zu erwecken, zu erobern „versteht“. Was nun zu gewinnen ist, könnte aber in einer entarteten Menschheit nicht gewonnen werden, wenn nicht in einem Zeitpunkt der Menschheitsentwicklung, gerade als das Gleichgewicht zwischen Geist und Leib gefunden war, der Christus sich in einem Menschen offenbart hätte. Er löst das Ich los aus dem Volkszusammenhang, aus dem Familienzusammenhang, stellt es auf sich selbst, gibt ihm aber auch eine erste, allerinnerste Neuverbindung mit der Geisteswelt, mit dem „Vater“. Die innerste Eigenkraft des Ich ruft er auf: die Freiheit, und in diese allerinnerste Eigenkraft gießt er hinein eine allerhöchste Einigungskraft, in der sich der Mensch neu mit allem verbindet: die Liebe. So zeigt sich die Christuserscheinung dem eigentlichen Sinn aller Erdentwicklung tief verbunden. Nicht eine abstrakte „Absolutheit“ des Christentums wird hier ausgesagt wie in der Theologie, aber Christus ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Auch dort lebt die Christuswirkung, wo man von ihr nichts weiß oder wissen will. Dies aber kann allein die höchste Kulturaufgabe sein für unsre Menschheitszeit: soll der Mensch nicht im Materialismus versinken, so muß, von der vollen Breite und Stärke der Sinnenwelt her, im Ich, aus seinem Impuls heraus und von seiner Innenwelt aus, der Zugang gefunden werden zur Weltgeistigkeit, die sich dann kommenden Zeiten wieder reicher erschließen wird.

Welches Volkstum kann nun hier vorangehen? — Daß das Britentum die besondere Anlage und Aufgabe hat, die „Bewußtseinsseele“ auszubilden und die ganze Größe der materiellen Kultur zu entfalten, hat Steiner seit Jahren oft ausgesprochen. Aber auch in der früheren Kultur gab es Aufgaben für die Römer wie für die Griechen. Wenigstens angedeutet muß werden, daß hinter allem, was hier vorgetragen wird, eine intime Wissenschaft der Volksseelen steht, die ja für die geistige Erkenntnis nicht nur dichterische Nichtigkeiten sind, sondern wirkliche Wesenheiten, wie Wundt ahnt, doch noch viel wirklicher, deren Walten wohl erforscht werden kann bis hin zu ihrem äußeren Zusammenwirken mit Luft und Licht und

wieder bis hin zu ihrem inneren Einwirken auf das unbewußte Seelenleben. Vor allem Nationalfanatismus bewahrt außer dem Ernst solcher Wissenschaft auch die Anschauung, daß zum Kulturleben alle Völker zusammenwirken müssen, wie im Einzelmenschen die Seelenfähigkeiten, und die andre Anschauung, daß das höhere Ich des Menschen in immer neuen Erdenleben durch verschiedene Völker geht. Was ist nun von der mitteleuropäischen Kulturgemeinschaft — die Deutschen sind nicht allein — zu erwarten?

Lange lag über diesen Ländern der Traum der Kindheit. Als der Inder, ja als der Grieche schon herrliche Geistesgipfel erstiegen hatte, schaute die jugendliche Germanenseele noch immer träumend hinein in die großartige Gestaltenwelt ihrer Mythologie und nährte sich an diesem ahnungstiefen Weltverstehen. Ja bis weit ins Mittelalter hinein waren hier alte Kräfte des Schauens wach. Ein Buch der interessantesten Aufschlüsse über Unverstandenes ließe sich schreiben, wenn man in der mittelalterlichen Kunst dem nachgehen wollte. Die Glorie des Auferstandenen auf dem Isenheimer Altar — die Ausführungen über die „Aura" in Steiners „Theosophie": da ist ein Beispiel. So fördert der künstlerische Prozeß zu Tage, was sonst versunken ist. Der germanische Glücksfall ist nun der, daß das alte Geist-Schauen sogar noch nicht völlig erloschen war, als der Geist der neuen Zeit schon eine hohe Entwicklung erreicht hatte. Goethe zum Beispiel ist nur voll zu verstehen, nicht nur in Einzelschöpfungen wie dem Gedicht „Die Geheimnisse" oder dem „Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie", sondern gerade in seinem Hauptwerk, dem „Faust", wenn man die Überschau hat über sein Schauen. Selbst im Ich-Erlebnis Fichtes, im Welt-Erlebnis Schellings, im Geist-Erlebnis Hegels ist noch „sublimiertestes altes Hellsehen". Daraus erklärt sich auch die tragische Unwirksamkeit dieser großen Philosophien, bis ein neues Geist-Schauen gewonnen ist. Weit in die Wissenschaften hinein liegt noch lange über dem deutschen Denken ein zarter Duft von Geistigkeit. An einer Gegenüberstellung der Astronomie bei Kepler und Newton, der Farbenlehre bei Goethe und Newton, der Entwicklungsvorstellung bei Goethe und Darwin hat dies Steiner einmal klar dargetan.

Doch spricht da noch viel Tieferes mit. Nicht so glücklich wie der Grieche, der aus dem bildhaften Seelenschauen ruhig hinüberwuchs in eine Mythologie mit sicheren Umrissen, vom Mysterienwissen durchleuchtet, und von da in die hohe Gedankenwelt seiner großen Geister, verlor der Germane in der Völkerwanderungszeit seine Mythologie, die so reich an Seele gewesen war und wiederum seine Seele so reich gemacht hatte, und nichts fand sich sogleich, das ihm neue Erfüllung gebracht hätte. Da blieb der mächtigen Seelenhaftigkeit, die sich durch Jahrtausende hin gesammelt hatte, nur die Möglichkeit, zunächst sich gleichsam zusammenzuziehen im Leben der Persönlichkeit und der Gemeinschaft. Das Nibelungenlied läßt uns noch ahnen, wie damals alle Tugend der Dankbarkeit und Treue und jedes Heldentum herrlich hervorblühte. Außerdem aber zog ein in die Tiefen der germanischen Seele ein geheimes, tiefes Sehnen nach der geistigen Welt. Das war die tragisch edle Mitgift der germanischen Völker, als sie in die Geschichte hinein entlassen wurden. In solcher Innerlichkeit nahmen die Germanen das Christentum auf. Wenn der Grieche die neue Offenbarung mit seiner alten Offenbarung vergleichen und ausgleichen konnte, suchte der Germane von Anfang an, schon im Heliand, das Christentum von innen her nachzuschaffen, neu zu schaffen, gleichsam zu erlauschen als das Wort, auf das er gewartet hatte, das er immer gewußt und nur vergessen hatte. In solcher Innerlichkeit wurde, als die wundersamen Zeiten der Mystik heraufzogen, „aus der germanischen Seele der deutsche Geist geboren", der das Sehnen der Seele in bewußtes Geistesstreben verwandelte. Hatte die Mystik, in den deutschen Meistern der Innerlichkeit, von Eckehart bis Angelus Silesius, noch mehr gefühlsmäßig-religiös den Anschluß nach oben gesucht, so erfüllte sich dies Suchen durch die große deutsche Philosophie: in der lichten Klarheit des Gedankens tritt hier der Menschengeist in Verbindung mit dem Weltgeist. Sein Größtes bisher hat hier der deutsche Geist der Welt geschenkt. Allezeit und allenthalben aber ist das eigentlich deutsche Wesen „ein geheimes inneres Suchen nach dem die Welt überall durchwaltenden Geist". So durchspürt es herrlich in Herder die Geschichte, die Natur in Goethe. Was innerstes Streben ist, aus den

Tiefen des Gemüts heraus; nach einem Licht, das den Menschen voll durchleuchtet, was Sehnen der Seele ist nach dem Geist, das hat die Menschheit vor allem hier erfahren.

Aber noch haben wir ein Letztes nicht ausgesprochen. Der Germane erwachte ja erst, als die Menschheit in das Zeitalter des klaren Ich einzurücken begann. Gerade im Gegensatz zum Inder, der subjektiv in seinem Ich die höchsten Höhen erstieg, aber objektiv an diesem Ich kein großes Interesse nahm, hatte der Germane am Ich-Leben Freude, auch als der Ich-Inhalt noch wenig entwickelt war. In das Persönlichkeitsbewußtsein und Persönlichkeitsleben wurde ja auch seine mächtige Seelenhaftigkeit hineingeleitet, als sie heimatlos geworden war. So sind die Deutschen Ich-Menschen geworden, durch die ganze Geschichte hindurch, im edlen wie im üblen Sinn. Anders als in den Renaissancemenschen in Italien, wo sich das Ich mehr empfindungsmäßig auslebte an der Außenwelt, kehrte dies Ich in seine eignen Tiefen ein. Die deutsche Kultur wurde eine Ich-Kultur. Um Beispiele zu bringen, für die im einzelnen Steiner nicht verantwortlich ist: Wenn sich Luther in der Klosterzelle abkämpfte an der Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?, wenn er auf dem Reichstag in Worms, vielleicht nicht dem Wortlaut nach, aber sicher dem Sinn nach, bei dem Bekenntnis blieb: Hier stehe ich, ich kann nicht anders!, so erschien dies einer richtig romanisch organisierten Religiosität unverständlich, ja als Urketzerei, aber es war die Tat, die von der neuen Zeit gefordert war, die von der germanischen Seele aus der Tiefe bejubelt wurde, weil sie in ihr sich selbst erkannte. Oder wenn Beethoven in seinen Sonaten und Symphonien die Musik zur Seelensprache umschuf, in der ein Mensch von seinem Kampf mit dem Schicksal erzählt, so war dies etwas anderes, als was der Italiener oder gar der Orientale als Musik erlebt hatte, aber es erschloß der Musik ihre eigne große Zukunft, indem sie nun aus einer Ich-Künderin zum Organ der Offenbarung aus Geisteshöhen werden wird. Wenn Goethe seine Dichtungen als „Bruchstücke einer großen Konfession“ vor die Welt hinstellte, so mögen seine Schauspiele weniger wirksam auf der Bühne stehen als die des großen Lebenszuschauers Shakespeare: der Mensch Goethe ist

Menschheitserlebnis geworden. Oder wenn Fichte in die tiefsten Tiefen des Ich hinabsteigt, um dort den Zugang zu finden zu den letzten Lebensgeheimnissen, so mögen seine Werke von den Deutschen selbst nicht verstanden, ja kaum gelesen werden: er hat doch guten Grund zu dem stolzen Wort, wenn einer nur ein Deutscher sei, so müsse er so philosophieren wie er. Der bekannte Individualismus der Deutschen wird uns so in seinem edelsten Wesen erleuchtet. Was hier für Gefahren drohen, das hat vielleicht die Ich-Politik des letzten deutschen Kaisers und die Ich-Philosophie des letzten deutschen Lebensdenkers, Nietzsche, beide in Deutschland verstanden und vertragen, aber dem Ausland um so ärgerlicher, am klarsten gemacht. — Doch auch das letzte Wunder des Ich hat die Germanenseele früh erschaut. Schon die Sprache sagt alles. Nicht Sprachspielerei ist es, sondern Sprachforschung höherer Art, wenn wir das deutsche Wort „ich" mit dem deutschen Wort „Licht" vergleichen. Ist es nicht, als ob das „ich" sich aus dem „Licht" das Innere nimmt, das Licht gleichsam in seinem Innenwesen erlebt? Und wenn wir auf die Lautbildung selbst achten: ist es nicht über die Maßen schön und wahr, wie in dem „ich" der Lichtlaut i rein und stark aufblitzt, um dann in dem gedehnten ch, halb Geist, halb Stofflichkeit, gleichsam erleuchtend und erlöschend über das Dasein hinzusprühen? In solchem Seherwissen der Sprache liegt wohl der Grund, warum Steiner auch Ausländern gelegentlich raten soll, wenn sie zum reinen, tiefen Ich-Bewußtsein kommen wollen, neben dem Ich-Wort ihrer Sprache das deutsche Wort Ich meditativ zu Hilfe zu nehmen. So birgt die deutsche Sprache, so viel Verderbtes und Geschmackloses auch gerade in ihr sein Wesen treibt, hohe verborgene Geistesweisheit. Was die Sprache in kindlich sicherem Instinkt geahnt, das hat in genialer Großartigkeit die deutsche Mystik ausgesprochen durch Meister Eckehart: Niemand vermag das Wörtlein Ich zu sprechen denn allein der Vater. Und was der große Mystiker in religiöser Herzenssprache verkündigt, das lebt als höchstes Geistesstreben in dem gewaltigen Philosophen der „Deutschheit", Fichte: wenn ich in die Tiefe meines Ich eindringe, wo ich es schaffend erlebe, dann bin ich in Gott. —

Soll in solchen Gedanken wirklich die Wahrheit sein, so muß

sich in ihnen nicht nur Einzelnes erleuchten, sondern die ganze Weite und Tiefe der deutschen Wirklichkeit. Wir wollen es uns gönnen, dies unser Licht nun noch scheinen zu lassen hinein in die deutsche Mythologie, in die deutsche Geschichte, in das deutsche Geistesleben, in die deutsche Zukunftsaufgabe.*)

Daß die anthroposophische Anschauung von der Mythologie fast in allem abweicht von der alten Anschauung, ist uns schon entgegengetreten. Eine große Stunde wird es werden gerade für die Wissenschaft der Mythen, Sagen und Märchen, wenn in ihr die Anregungen Steiners aufgehen. Alles wird anders in diesem Geheimnisreich: die Welt erweitert sich, das Werden erhellt sich, der Wahrheitsgehalt erhöht sich, die Wechselbeziehungen erleuchten sich. Die Welt, von der uns hier erzählt wird, ist ja nicht nur die Welt einiger bekannter Naturvorgänge und einiger dürftiger Geschichtserinnerungen. Mythologie ist das uralte gewaltige Gedächtnis der Menschheit, das in sich Weltgeschehnisse und Weltverhältnisse bewahrt, zu denen heute die Wissenschaft den Zugang mühsam sucht. Wo wir nur immer wieder den Kampf der Frühlingssonne sahen mit dem ersterbenden Winter, da ringen vielleicht in Wahrheit zwei Weltzeitalter um den werdenden Menschen. Unsre alte Mutter Erde träumt in der Mythologie, auch noch von der Zeit, wo sie noch in der Sonne lebte, wo sie noch den Mond in sich trug, wo sie dann Sonne und Mond von außen erfuhr. Denn das Werden dieser Mythologie hat mit „kindlicher Poesie primitiver Völker“ nichts zu tun. Die „dichtende Volksphantasie“ ist nach Steiner ein ganz neugeborenes Kind der dichtenden Gelehrtenphantasie. Vielmehr gab es in Vorzeiten ein altes, ur-

*) Als Material für „Mythologie“ vor allem: „Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhange mit der germanisch-nordischen Mythologie“ (Vortragsreihe, 1910); für „Geschichte“: „Zeitbetrachtungen“ (Vortragsreihe 1914), dazu, wie für das Ganze, unveröffentlichte Einzelvorträge; für „Geistesleben“ und den allgemeinen Teil außer „Die Rätsel der Philosophie“, „Vom Menschenrätsel“ und „Gedanken während des Krieges. Für Deutsche und diejenigen, die nicht glauben, sie hassen zu müssen“: Die Berliner öffentlichen Vorträge 1914—15, z. B. „Goethes Geistesart“, „Das »Barbaren«-Volk Schillers und Fichtes“, „Die Seelen der Völker“, „Die germanische Seele und der deutsche Geist“, „Die tragende Kraft des deutschen Geistes“, „Das Weltbild des deutschen Idealismus“ (auch Stuttgart) u. a. Für „Zukunftsaufgabe“: Berliner und Dornacher Vorträge 1916—1920.

tümliches Schauen, dem sich die geistig erspürte tiefere Wirklichkeit in Bildern vor die Seele stellte, das wir in letzten Resten noch unter uns haben in einfachen oder einsamen Menschen, in Dämmerzuständen des Somnambulismus und Mediumismus, im Traum. Einst blühte es in reichem gesundem Leben, entließ dann das Geistesleben der Menschheit aus sich heraus und ist nun in neuer geistdurchleuchteter Gestalt wiederzugewinnen. Dann wird aber auch der Wahrheitsgehalt der Mythologien viel größer. Wo sie uns erzählen von allerlei „Wesen", da blicken uns, wenn auch in menschenähnlichem Bild, aus der tiefen Wirklichkeit lebendige Geistesmächte an. Denn nichts lebt im Grund als der Geist, aber nicht als Gedanke — so lebt er wieder gerade nur im Menschengehirn —, sondern als geistige Mächte und geistige Wesenheiten im Allgeist. Die Verehrer der germanischen Göttergestalten werden Freude daran haben, daß diese Götter wirklich leben sollen, vielleicht aber auch Enttäuschung, daß die Götter der Griechen und Ägypter nicht weniger leben, und daß die Wahrheit von damals nicht die höchste Wahrheit von heute zu sein braucht. Neu erleuchten sich nun auch die Wechselbeziehungen der verschiedenen Mythologien. Freilich fällt da ein Reif auf manches liebevoll gepflegte Gelehrtengärtlein. Denn wo man bisher Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Volksvorstellungen nur als Abhängigkeit zu verstehen wußte, da entdeckt sich nun, daß die Wahrheit sich selbst ähnlich sein kann — und die Menschenseele. Wo man die ganze Vorwelt in rührender Geistesüberlegenheit mit einem immer verwickelteren Netz von „Entlehnungen" überspann, da regt sich jetzt darunter eine ganz andre Wirklichkeit, zerreißt leicht das Netz und ruft nach einer ganz anderen Wissenschaft. Die „vergleichende Religionswissenschaft" erhält ganz neue, viel höhere Fragen. Nicht nur: Welche Vorstellungen leben da und dort? Wie sind sie miteinander verwandt? sondern: Welche Welten wurden von einer Volksseele erschaut? Welche Seele schaute in einem Volk die Welt? Von der germanisch-nordischen Mythologie gilt, „daß es keine andre Mythologie der Erde gibt, welche in ihrem eigentümlichen Aufbau, in ihrer eigenartigen Durchführung ein bedeutsameres oder klareres Bild der Weltenevolution gibt". Und sichtlich be-

findet sich die Seele, die es erschaut, noch in der bildsamsten Beweglichkeit reiner Jugendfrische. Die griechische Mythologie und die germanische Mythologie, nebeneinander gesehen, jene mit den plastischeren Gestalten, diese mit den elementareren Eindrücken: das läßt vielleicht erkennen, was gemeint ist.

In vielen Einzelheiten hat Steiner seine Anschauung gerade auch von der germanisch-nordischen Mythologie zum Ausdruck gebracht, so in seinem stimmungsstarken, eindrucksmächtigen Vortrag „Der Baldur-Mythos und das Karfreitags-Mysterium". Wer ist Baldur? Sicher eine Sonnengottheit. Aber erklärt sich daraus allein der ganz eigentümliche, tief ergreifende Trauerton der Baldurklage? Reich an Beziehungen ist der Mythos immer wie die Wirklichkeit, von der er redet. Nicht nur als die Macht, die im Frühjahr die Keime aus dem Boden lockt, wurde die Sonne empfunden, auch als die Macht, die alle Sinnenwelt elementarisch belebt. Ihr ist es zu danken, wenn das aufgetane Auge in Wiese und Wald durch die Hülle der Außendinge geistig-göttliches Leben und Weben wahrnimmt. Aber das Schauen schwand. Diese tief bedeutungsvolle Tatsache der Menschheitsgeschichte verkündet uns Baldurs Tod. Was uns der Inder gedankenhaft-bildlich sagt in seiner Lehre vom Schleier der Maja, was der Israelit religiös-konzentriert erzählt in seiner Kunde vom verlorenen Paradies, was der Grieche erdenhaft-geschichtlich berichtet in seiner Sage vom goldenen Zeitalter, das erscheint beim Germanen eingetaucht in ein seelenvoll-persönliches Element. Der jugendschöne Baldur hat auf Anstiften Loki-Luzifers durch den blinden Hödur den Tod erlitten: das belebend herrliche Geist-Schauen ist infolge des selbstsüchtigen Erdenstrebens vom geistblinden Tagesbewußtsein getötet worden. Wie es unsern Vorfahren zu Mut war, kann man sich an einem „radikalen Vergleich" zur Empfindung bringen: so wie es uns wäre, wenn die leuchtend blühende Welt alle Farben verlöre, und alles starrte uns an grau in grau, tot und schönheitverlassen. So ist nun wohl zu verstehen, warum dieser wehmutsvoll wundersame Zauber über der Baldursage liegt. So ist tief nachzufühlen, warum die Germanen mit solchem Widerstreben die Botschaft hörten von der „sündigen", „gottfeindlichen" Natur; ihre Seele hatte zu lang

das „heilige Wohlgefühl" des Zusammenlebens mit der Natur genossen, und nur verloren und trauernd erschien sie ihnen. So ist auch innerlichst mitzuempfinden, wenn selbst die erwachende Christusfreude bei den Germanen auf einem geheimen Grund von Naturliebe erklingt, in Otfrieds „Krist", im „Heliand". Wie aber im Germanengemüt der gewaltige Gedanke aufgewacht war, daß nur für eine Zwischenzeit sich Baldur ins Reich der Hel zurückgezogen haben kann, daß eine neue Geisteszeit kommen muß, so wob sich in verborgenen Tiefen Baldurstimmung, Baldurhoffnung hinein in Karfreitagstrauer und Osterjubel der aufkommenden Kirchengebräuche, bis hin zum „Karfreitagszauber" am Gralserlösungstag im „Parsifal". — Es sei gewagt, auch ein Wort zu sagen von einem anderen Gott, der dem Herzen der Germanen nahe stand: Thor. Heldenfreude hatten sie, wenn sie ihn mit Blitz und Donner machtwalten sahen. Aber das war nicht alles. Es ist ja nicht kindliches Analogienspiel, wenn die Alten Sinnenwelt und Seelenwelt ineinander erlebten, sondern ein Horchen auf die geheimen Harmonien des Mikrokosmos im Makrokosmos. Wie Wotan geschaut wurde nicht nur in der wehenden Luft und im brausenden Sturm, sondern auch in dem, was durch die Luft dem Menschen möglich wird, Stimme und Sprache, so sah man auch den Hammer des Thor nicht nur draußen; man spürte seinen Blutschlag, nicht wie der Arzt den Puls fühlt, sondern seelisch-geistig, das Äußere kaum achtend, und man empfand, daß dies etwas zu tun hat mit dem Aufglänzen des Bewußtseins. An der Edda wäre zu erweisen, ob dieser Thor, der im Aufblitzen des Lichts draußen ebenso lebt wie im Aufblitzen des Ich im Innern, die Sagenwelt tiefer durchleuchtet als der „Bauerngott mit der Nationalwaffe". Daß Steiner gerade hier jüngere Forscher überzeugt hat, zeigen die Dornacher Hochschulvorträge von Ernst Uehli über „Die nordisch-germanische Mythologie als Entwicklungsgeschichte". Interessant ist besonders auch die Linie, die Steiner zieht von Thor zum deutschen Ich-Philosophen Fichte. Ein innerlich gewordener Thor wäre in Fichte zu schauen. Und in der Tat, wer an Fichte sieht, wie Blitz und Donner hervorsprüht aus dem mächtigen Ich-Bewußtsein, dem kann eine Ahnung aufgehen, daß es wartende Wahrheiten gibt für Menschen, die nicht meinen,

den höchsten Weisheitsberg schon erstiegen zu haben. — Vergangenheit, Seelenwesen: Baldur; Gegenwart, Ich: Thor; Zukunft, Geist: **Widar**. Wenig weiß die Wissenschaft von ihm. Als sein Bild in der Nähe von Köln gefunden wurde, konnte es niemand deuten. Er wurde geheim gehalten in den Mysterien als ein Gott, der erst in der Zukunft seine Mission empfangen sollte. Aber in der Götterdämmerung tritt er hervor, der schweigende Ase Widar, und erlegt den Fenriswolf, der den Odin getötet. In dieser stumm gewaltigen, lichten Zukunftsvision wurde der jugendlichen Volksseele etwas zugeraunt von kommenden Zeiten neuer Geistigkeit. — Die germanisch-nordische Mythologie ist bis in die Einzelheiten hinein nach Steiner das tiefste und treuste Bild der Weltwahrheiten, wie sie heute wieder der Seher schauen kann. Aus dieser Tatsache, nicht aus der Vorliebe für ein Volkstum, ist die Hoffnung herzuleiten, daß in den Gebieten, wo sie am längsten die Seelen genährt, auch ein erstes Verstehen erwacht für eine neue Geisteswelt-Verkündigung und ein bestes Vermögen zu ihrer volkstümlichen Gestaltung. —

Dazwischen aber liegt eine vielhundertjährige deutsche **Geschichte**. Was hat sie zu diesen Anschauungen zu sagen? Anders als die Geschichte andrer Völker beginnt die deutsche Geschichte: mit einem ungeheuren Opfer. In die älteren Völker des europäischen Westens und Südens wird durch eine merkwürdige weltgeschichtliche Alchymie junges Germanenblut hineingemischt. So lebt im Grund der romanischen Kulturen die germanische Seelenhaftigkeit. Aus Michelangelo, Dante, Franziskus, ja selbst aus Scotus Erigena und Augustin schaut uns etwas an wie mit deutschen Augen. In der Heimat ist dieser Gruß unsrer untergegangenen Brüder auch immer ganz innerlich empfunden worden. Es ist nicht deutscher Größenwahn oder deutsche Welteroberungsgier, davon zu sprechen. Der offene Blick für diese tief tragische Tatsache der Weltgeschichte ist vielmehr voll vereinbar mit aller Anerkennung des vorherrschend romanischen Charakters dieser Menschheitsheroen. Aber nicht nur damals, immer wieder erwies sich das germanische Volksseelenelement anders als die übrigen Völker. Überall gab es sich hinein, in Ungarn, in Rußland, in England, in Amerika. Wenn das Ich die Doppelmöglichkeit hat, entweder sich an die Außenwelt zu ver-

lieren oder in sich selbst zu sein und über sich selbst hinaus emporzusteigen, so kommt in der Leichtigkeit, mit der die Germanen allezeit in fremdem Volkstum aufgingen, gewissermaßen die eine Fähigkeit des Ich weltgeschichtlich zum Ausdruck. Die andre Fähigkeit aber lebt sich aus in dem deutschen Kern, der in Europas Mitte sich bildet. Alles, was von der Innenseite der deutschen Geschichte zu berichten ist, Individualismus, Eigenbrödelei, Gemüt, Träumerei, Schwärmerei, Idealismus, kann kaum richtiger und innerlicher zusammengefaßt werden als in dem Satz: aus reichem Seelenleben heraus strebt hier das Ich zum Geist. So steht wirklich neben der italienischen Kunst der Deutsche Albrecht Dürer, so neben Rubens der Germane Rembrandt, in dem das Ich auch von seiner Lichtverwandtschaft Ergreifendes zu erzählen weiß.

Aber nicht mit solchen Einzelbeobachtungen hält sich Steiner auf, so sehr sie überall in interessantester Fülle die Bestätigung anbieten, sondern versucht auf allerlei Weise in das Innerste des mitteleuropäischen Geisteslebens einzudringen. Ein Vergleich zwischen Giordano Bruno, Descartes, Baco von Verulam, Jakob Boehme dient dazu, die tiefen Verschiedenheiten des Denklebens im Italienertum, Franzosentum, Britentum, Deutschtum ans Licht zu bringen und am Einzelbeispiel des teutonischen Philosophen zu zeigen, wie im Deutschen das Ich in der eignen Seele den Weltgeist zu erleben sucht. Man muß sich allerdings im Klaren sein über die anthroposophische Anschauung von der Seele, um voll zu verstehen, wie dem italienischen Empfindungsseelencharakter der Sensualismus, vielleicht aufs feinste geläutert, am meisten gemäß ist, dem französischen Verstandesseelencharakter der Rationalismus, dem britischen Bewußtseinsseelencharakter der Empirismus, während die dem deutschen Wesen entsprechende Denkart der Idealismus ist, dem Ideen und Ideale die wahren Wirklichkeiten sind. Bis in die intimsten Innerlichkeiten des Denkprozesses gehen die Unterschiede. Anders denkt der Franzose, anders der Deutsche. Dem Franzosen kommen die Gedanken, beglückend, bedrückend, berauschend. Der Deutsche bildet sich die Gedanken ganz anders aus der eignen Seele heraus. So tragen sie nach außen oft die Kühle des mühsam Geschaffenen, im Innern aber die Wärme ihrer eignen

Seele. Der Franzose hat Gedanken, oft die glänzenderen, der Deutsche denkt. — Auch auf dem innersten Gebiet gilt das Gleiche: in der Religion. Ganz persönlich vereinigt will der Deutsche sein, wie mit seinem Gedanken, so mit seinem Gott, nicht nur seine Größe schauen, seine Wahrheit erkennen, seinem Willen dienen. Eine höchste Selbstdarstellung und auch Selbstüberwindung hat dies Streben gefunden in der deutschen Mystik: das Ich will „entwerden". Wenn das Ich denkt, fühlt, will, soll es nicht mehr das Ich sein, sondern ganz allein Gott im Ich. — Und wieder bis ins äußerliche Leben der Politik derselbe Unterschied. Eingehend und einleuchtend hat Steiner dargetan, wie der Italiener aus seinem vorwaltenden Empfindungsseelencharakter heraus eigentlich immer um die Heimat kämpft gegen den Fremden, der Franzose aus seinem Verstandesseelencharakter heraus um die „Kultur" gegen den „Barbaren", der Brite aus seinem Bewußtseinsseelencharakter heraus um die Erde gegen den Nebenbuhler, der Russe aus seiner Geistahnung heraus um die Religion gegen den Ketzer, der Deutsche aus seinem Ich-Wesen heraus um das Dasein gegen den Gegner.

Selbst die geographische Physiognomie Deutschlands ist Ausdruck der mitteleuropäischen Ich-Aufgabe. Wie das Ich an der Außenwelt zu sich selbst kommt und dann doch im Innern, wenn es Inhalt hat, genug zu tun findet, so wird Deutschland von allen Seiten zusammengehalten, zusammengepreßt, wie das Faß vom Reifen, hat aber immer im Innern so viel zu schlichten gehabt, daß es wenig Zeit und Lust fand, sich in Welthändel einzumischen. — In immer höheren Geistesgefilden zeigt sich, wie das Ich mitten zwischen Außenwelt und Innenwelt steht, wie in ihm der Doppeldrang lebt, sich liebevoll in die Außenwelt zu versenken und sich kraftvoll in der Innenwelt zu sammeln und emporzusteigen. Deutschland ist das Land der Italienfahrten geworden, wo es die Kaiser und die Künstler sehnsuchtsvoll über die Alpen zog. Deutschland ist aber auch ein Land der Frankreichverehrung gewesen, wo der größte deutsche Philosoph seines Jahrhunderts, Leibniz, in französischer Sprache schrieb, wo der „deutscheste Fürst", Friedrich der Große, im Geist der französischen Kultur lebte. Hierzu kam im letzten Jahrhundert, noch wenig erkannt, eine Zeit des England-Erlebens, wo

der englische Empirismus von der deutschen Wissenschaft übernommen wurde, wo von Marx an englischen Verhältnissen die sozialen Gesetze studiert wurden. Nirgends ist fremde Sprache, fremde Sitte, fremde Literatur, fremde Kunst, fremde Religion so hingebungsvoll erforscht worden wie in Deutschland. Hier bildete sich auch, aus solchen Anlagen heraus, in Deutschlands großer Zeit ein herrliches Menschheitsgefühl, nicht ein vager Internationalismus, der an dem Abstraktum Mensch und Menschheit viel zu haben glaubt, wie er im Westen geboren wurde und von da auch auf Deutschland wirkte, sondern ein wundervolles Menschheitsbewußtsein, das ganz tief davon durchdrungen war: man ist nicht im vollen Sinn Mensch, wenn man nur einem Volk angehört; erst wenn man auch das Menschentum andrer Völker in sich aufgenommen hat, kann man sich Mensch nennen und kann dann auch, von überall her mitbringend, das eigne Volkstum durch vollmenschliche Werke erhöhen. Allgemeine Menschenliebe wird das natürliche Lebensgefühl dessen, der zum Vollmenschentum emporstrebt. Sehen wir hier den Trieb des Ich, sich über die Außenwelt auszubreiten, seine allerschönste Blüte hervorbringen, so ist es noch großartiger, dem Ich zuzuschauen, wie es an der Außenwelt sich gleichsam abstößt, um in der Innenwelt emporzusteigen. Besonders eine Betrachtung scheint hier wert wiedergegeben zu werden, die wir allerdings nur aus freiester Erinnerung nacherzählen können. Wie die neue Zeit allmählich heraufzieht, wirkt noch aus dem italienischen Süden herauf mit Macht das gewaltige hierarchisch-kultische System der katholischen Kirche. Kaum irgendwo ist diese Geistesmacht gläubiger in die Herzen aufgenommen worden als in Mitteleuropa. Doch hier erfolgt auch der Gegenstoß. In Walther von der Vogelweide und Wolfram von Eschenbach kündigt er sich an, dort mehr politisch, hier mehr religiös, in der deutschen Mystik erreicht er seine volle Kraft, in Huß und Luther seine äußere Auswirkung. Der alten Geistesmacht tritt weltgeschichtlich die Großmacht der Innerlichkeit gegenüber. Der Zeiger der Weltenuhr rückt nach Norden. In Frankreich bildet sich eine neue Geistesmacht, universell-diplomatisch, auch kulturell und militärisch. In den großen Kardinälen Richelieu und Mazarin geschieht der Übergang. Wieder ist kaum irgendwo diese

Geistesmacht, von Ludwig dem Vierzehnten bis zu Napoleon, ernster erlebt und empfindlicher erlitten worden als in Deutschland. Doch wieder erfolgt von hier der Gegenstoß. Die klassische Literatur und Philosophie steigt empor und schafft eine neue Weltbildung und ein neues Weltbürgertum. Der alten Großmacht tritt eine neue Großmacht entgegen in der Kraft des deutschen Geistes. Die äußere Befreiung vom napoleonischen Joch ist die Folge. Schauen wir in der ersten Geistesmacht eine neuartige Wiederholung dessen, was im ägyptisch-babylonischen Zeitraum groß war, in der andern Geistesmacht ebenso eine Wiederholung dessen, was im griechisch-römischen Zeitraum herrschte, so tritt nun etwas in die Erscheinung, was vorher in dieser Weise nicht da war. Der Zeiger der Weltenuhr rückt nach Norden. Von England aus spannt sich ein kommerziell-industrielles System über die Erde. Nach dem Priester und dem Krieger kommt der Kaufmann. Wieder ist es Deutschland, das mit Feuereifer „mitmacht". Die deutsche Technik und Industrie wird der gefährlichste Konkurrent Englands. Noch einmal aber kann gerade von hier aus der Gegenstoß erfolgen. In der „Geisteswissenschaft" kündigt er sich an. Dem Materialismus wird die tiefe Geistigkeit des Weltschauens gegenübergestellt. So erobert sich der Deutsche, aus der Tragik seines eigenen geschichtlichen Leidens heraus, in drei gewaltigen Stößen die höhere Welt, in der Kraft der religiösen Innerlichkeit, in der Kraft des denkenden Geistes, in der Kraft des schauenden Bewußtseins.

Unser Beispiel kann zugleich einen ersten Eindruck geben, was für eine Geschichtsschreibung sich aus den Anregungen Steiners entwickeln müßte. Kein Volk, kein Jahrhundert wird je isoliert betrachtet, alles immer im allerweitesten Rahmen des Weltwerdens. Die Objektivität, wie sie die deutsche Geschichtsschreibung seit Ranke erstrebt, kann so wirklich erreicht werden. Einteilung und Anordnung wird niemals von außen her geholt, sondern im Lauschen auf tiefe Weltrhythmen gewonnen. Überall wird durch die natürlichen Bedingungen anthropologischer oder geographischer Art hindurchgehorcht in den ganz geistig gedachten Kosmos hinein. Was die materialistische Geschichtsschreibung in äußerlicher Weise suchte: der Zusammenschluß des Menschen mit dem Weltall wird hier auf

höhere Weise gefunden. Immer ist auch der Blick gerichtet auf das innerste Werden der Menschheitsseele, wie es sich die deutsche Geschichtsschreibung seit Lamprecht ersehnt hat. Nie aber wuchert der geschichtliche Wissenstrieb losgelöst vom Gesamtleben, alles ist einem hehren, tiefsten Verstehen der Gegenwart zugewandt, wie es etwa der Geschichtsschreibung Treitschkes vorgeschwebt hat. Dem Kundigen ist es vorbehalten, nachzufühlen, wie hier überall Bestrebungen, die in der deutschen Geschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts lebendig waren, einen Höhepunkt der Erfüllung gefunden haben. Was methodisch von Steiner gefordert wird, daß die Geschichtsschreibung symptomatologisch sei und nicht pragmatistisch, daß sie nicht den unwahren Anspruch erhebe, alles Geschehen kausal auseinander folgen zu lassen, sondern durch die bedeutsamen Einzelereignisse hinunterleuchte in die inneren Gesetze und Mächte der Weltentwicklung, konnte wohl aus unsrem Einzelbeispiel noch nicht deutlich genug werden. Daß aber diese ganze Geschichtsbetrachtung, in ihrer Vereinigung von Weltweite und Innerlichkeit, von Naturverbundenheit und Geistigkeit, selbst eine edelste Offenbarung des germanischen Genius ist, könnte wohl klar geworden sein. —

Wieder neu bestrahlt sich uns dies Deutschtum, wenn wir eintreten in die einzelnen Reiche des Geisteslebens.

Was denkt eigentlich Steiner über Luther? hört man oft die Theologen fragen. Das war zu erfahren in zwei Vorträgen, die er hielt im Reformationsjahr 1917. Schon die erste Frage, mit der er an Luther herantrat, war für ihn bezeichnend: In welchem Bewußtseinszustand lebte Luther? Da findet sich, daß in seiner Seele noch Eindrücke lebendig werden konnten von der geistigen Welt, wie sie früheren Zeiten eigen waren. Nicht ins volle vorstellende Bewußtsein brauchen solche Erlebnisse emporzukommen, sie können in den tieferen Gefilden des Inneren wogen, gestalteten sich aber bei Luther noch vielfach zu Bildern, die seine Phantasie beherrschten. Von da tut sich nun ein Verständnis auf für das, was dem Gegenwartsmenschen an Luther das Wunderlichste und Unerquicklichste ist: seine Polemik und sein „Teufelsaberglaube". Wenn beispielsweise Luther in seiner Streitschrift gegen den englischen König loszieht „wider die gekrönte Sau von Engelland", so hatte seine Seele eine „Imagi-

nation" vor sich von der tieferen Wirklichkeit, gegen die er kämpfte. Darum ließ er sich auch in sein Schelten nicht hineinreden. Er hatte weitere Horizonte in die geistigen Welten hinein, als alle um ihn her. Der Teufel aber, mit dem es Luther sein ganzes Leben lang zu tun hatte, war die Geistesmacht, die für die nächsten Jahrhunderte gewaltig heraufzog, in der Sprache Steiners: Ahriman, der die Menschheit ins Irdisch-Sinnliche verstrickt. Luther fühlte im voraus, in welche Entbehrungen die Menschheit hineinging, wenn sie sich aus der alten Geistigkeit mehr und mehr herauslöste, und ungeheure Seelenqualen luden sich auf seine Seele. Aus diesen Geisteskämpfen und aus den Tiefen einer hier nicht zu schildernden Individualität, die eine eigentümliche Anlage in sich trug, vom alten Christentum innerste Eindrücke zu empfangen, erklärt sich die außerordentliche Macht Luthers, die weit stärker wirkte als seine Lehre. Aber auch seine Lehre empfängt Licht, wenn man sieht, wie hier das Geistgefühl einer entschwindenden Zeit ringt mit den lebhaft empfundenen Bedürfnissen einer neuen Zeit. Um von dem hier abzusehen, was nur ausführlich besprochen werden kann, Luthers Lehre vom Glauben oder von der Erbsünde: auch Luthers Einspruch gegen den Kopernikanismus wohnt in Tiefen der Seele, wo ein geistigeres Wissen vom Kosmos sich auflehnt gegen die moderne Mechanisierung. Luthers Bibeldogma will der Menschheit wenigstens die Stätte verwahren, wo die geistige Welt noch am lautesten zu ihr spricht. Luthers Sakramentslehre rettet einen Rest der alten Anschauung, wie sie auch in den Alchymisten lebte, daß der Geist die Natur durchwaltet und frei zu verwandeln vermag. Aus der Not einer Doppelseele, die wirklich „zweier Zeiten Schlachtgebiet" war, wurde damals eine Gestalt des Christentums geboren, die in die neue Zeit hinein leben konnte. Merkwürdig, wie hier von einem, der als Katholik geboren und später als Freigeist verschrien war, „der ganze Luther" verteidigt wird gegen seine eigenen Vertreter, wie ein neues Lutherbild vor die Welt gestellt wird, dem man selbständige Eigenart und Geistesgröße nicht absprechen wird. Daß dies Lutherbild unsrer Zeit gar nicht so fern steht, zeigt ein Blick in Ricarda Huchs Lutherbuch, wo Luthers Teufelsglaube mit besonderer Liebe besprochen, der modernen Menschheit sogar ein Schrei

nach dem Teufel nachgesagt und der Wunsch gar nicht verhehlt wird, sie möchte auf dem Umweg über den Teufel wieder an Gott glauben lernen. Steiner wies zum Schluß auf eine andre Erscheinung hin, die mit Luther das gleiche Jahrhundert teilt, aber damals völlig abgelehnt wurde, die aber aus tiefen Geistesnötigungen heraus durch Lessing und Goethe doch den Weg in unser Geistesleben gefunden hat: Faust. Hier ringt sich eine andre Geistesart herauf, die Ahriman nicht nur bekämpfen, sondern in den Dienst der Menschheit zwingen will.

Auch Schiller hat, um nicht die allzu reiche Welt Goethe zu berühren, diesem Streben nach Veredelung des Irdisch-Sinnlichen einen herrlich hochgeistigen Ausdruck gegeben in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, die für Steiner ein Höhepunkt des deutschen Kulturlebens sind. Ausgesprochenermaßen wollte Schiller mit ihnen im Anschluß an die französische Revolution eine politische Tat tun. Aber das Wort Freiheit, das von außen in ihn hineingetönt war, kam in tiefster Innerlichkeit wiedergeboren aus ihm hervor, wie aus dem Grund der Weltgeistigkeit selbst erklingend. Soziale Ordnung schien ihm nur möglich, wenn im Innersten Harmonie geschaffen wird. Ehrlich wären heute die Menschen, wenn sie sich eingestünden, daß jener allerfeinste Hauch von Geistigkeit, der über dem Schrifttum der klassischen Zeit liegt, für sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts keine Welt der Wahrheit mehr ist, daß er ihnen nur dienen kann, „den Geist aufzulockern", bis der Anschluß an den Weltgeist neu gefunden ist. Während wir aber in der Gegenwart den wahren Menschen suchen müssen aus dem ganzen Kosmos heraus, suchte ihn Schiller in reiner Innerlichkeit. Mit wundervoll großgeartetem Streben wollte er „Deutscher werden dadurch, daß man im umfassendsten Sinn den höheren Menschen im Menschen sucht", der „dadurch Mensch und groß ist, daß er alles Große und zu Liebende auch bei andern Menschen anderer Nationalitäten zu lieben vermag". Man höre nur, wie aus dem Russentum heraus, etwa von Chomiakow und Danilewsky, verkündigt wird, daß der Westeuropäer erst durch den Russen zum wahren Menschen gemacht werden muß, um zu würdigen, wie von Schiller so „menschlich mit dem Menschen im Menschen geredet wird". Aus

solchem Menschentum heraus empfand Schiller selbst den „erhabenen Namen“ Pflicht bei Kant als menschenunwürdig. Aus solchem Menschentum heraus tat er der Jungfrau von Orleans gegenüber, die Shakespeare nur vom eng nationalen Standort aus hatte sehen können und Voltaire nur vom kühl aufklärerischen Standort aus, die große Tat des Verstehens, zu einer Zeit, als der Deutsche wirklich keinen Anlaß hatte, französischen Geist zu verherrlichen. Echt deutsche Art dichtete er ihr ein, der es im stärksten Streit am wohlsten ist, wenn sie in höchster Menschlichkeit dem Gegner begegnen kann. Das tiefe spirituelle Streben des Deutschtums ist zu fühlen, wenn Schiller hier wie überall den übersinnlichen Hintergrund des Menschenlebens spürbar werden läßt. Als Denker hat Schiller — er wird als Denker nicht ernst genug genommen, ebenso wie Goethe als Naturforscher — den Menschen tief innerlich zu verbinden gestrebt mit den schaffenden Kräften der Gottheit. Wie Schiller nach einem „ungeheuren Sieg des Geistes und der Seele über den Körper“ im Sterben lag, ließ er sich sein jüngstes Kind bringen und sah es lange an, als habe er ihm noch viel zu sagen. So blickt uns der deutsche Volksgeist an, wenn wir in Schillers Auge schauen.

Um nach Möglichkeit auf viele Gebiete Licht fallen zu lassen, sei auch noch Wagner genannt. Er wird hier gedeutet aus den Tiefen der Mysterien, in die er mit intimen Instinkten hineingeahnt hat. Die deutsche Sagenwelt ist ja ein Bilderbuch der Weltwahrheiten, so wie sich eben in älterer Bewußtseinsart die verborgene Wirklichkeit spiegelte, vom Rheingold, wo wir das Gold der Weisheit und Macht durch das Ich noch im unbewußten Seelenleben schlummern sehen, bis zum heiligen Gral, wo wir, nicht von deutschem Geist erdacht, aber in deutscher Seele tief erlebt, das heilige Christus-Innenwesen aufgenommen sehen von den edelsten Kräften der Erde. Als sich nun Wagner mit der ganzen Liebe seiner Seele in diese Welt einlebte, hat sie ihm manches Geheimnis anvertraut, das er selbst nicht in Worten hätte aussprechen können, und den tiefen Wunsch seines Herzens erfüllt, die Menschheit mit spirituellen Schätzen zu beschenken, zu einer Zeit, wo andre Schatzkammern arm geworden waren. Mit geheimnisvoller Gewalt zog es Wagner vor allem hin zu den beiden Gestalten, in denen die

germanische Seele ihr menschlich Höchstes auszusprechen suchte, Siegfried und Parsifal. In Siegfried, wie er den Drachen überwindet und die Stimme der Natur erlauscht, wie er das Feuer durchbricht und das hehre Weib gewinnt, schaute eine ältere vorchristliche Seele, durch die Bilder der äußeren Geschichte hindurch, die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen. In Parsifal schaute eine jüngere, christlich gewordene Seele, wie der Mensch durch Willensläuterung und Liebeserleuchtung zur Würde der Christusdurchdrungenheit emporsteigt. Siegfried stellt die alte vorchristliche „Einweihung" dar, Parsifal die neue christliche Einweihung. So offenbaren die beiden grundverschiedenen Gestalten Siegfried und Parsifal die ganze Weite und Entwicklungsmöglichkeit der germanischen Seele. Aber nicht nur hier, überall strebt die Seele Wagners mit Macht empor zu den übersinnlichen Reichen, um aus ihnen heraus, oft mehr durch die Zaubersprache der Musik, die Menschheit mit höheren Kräften zu stärken. Was er geahnt hat von Karfreitagszauber und Christusblut wird erst aus den Tiefen der Geisteswissenschaft verstanden werden. So fühlte er auch aus dem Wesen des Christentums heraus, daß es aller Kunst an Liebe fehlt, wenn sie ihre eignen Wege geht, daß in einer großen Harmonie von Kunst, Wissenschaft, Religion der Geist neu zur Menschheit sprechen wird. So fühlte er auch, daß gerade die germanische Seele die Anlage in sich trägt, eine mächtige Neugestalt des Christentums zu schaffen, in der es, erhoben über seine griechisch-römische und israelitische Vergangenheit, gewaltig in der Menschheitsseele reden will.

Aber so viel Aufmerksamkeit er dem Streben des Künstlers schenkt, die Liebe Steiners gehört doch vor allem der kristallklaren Gedankenwelt der großen deutschen Philosophen. Gerade während des Krieges wollte er, was deutsch ist, zum Bewußtsein bringen durch das „urdeutscheste Geistesgebilde des deutschen Idealismus": Fichte, Schelling, Hegel. Wie in diese hochgewölbten Baumkronen, die in reinem Licht und kühlem Wind sich wiegen, der Lebenssaft aufsteigt aus den Wurzeltiefen des deutschen Volkstums, dem spürt er immer wieder nach. So schildert er in einem besonders großgedachten Vergleich, wie in Fichte eine Seelenart lebt, dem britischen Bewußtseinsseelencharakter ähnlich, in Hegel

dem französischen Verstandesseelencharakter, in Schelling dem italienischen Empfindungsseelencharakter ähnlich, wie aber, was mehr von außen hereinwirkt in das Denkleben etwa eines Spencer, Cartesius, Giordano Bruno, von den deutschen Denkern mehr von innen her ergriffen wird und als Ich-Erlebnis sich gestaltet, am entgegengesetztesten bei Fichte, am ähnlichsten bei Schelling. Oder er läßt erleben, wie in den drei Großen deutsche Vernunft, deutsches Gemüt, deutscher Wille sich eine hohe Verkörperung gesucht hat, deutscher Wille in Fichte, dem die ganze Welt zum notwendigen Stoff wird für die Verwirklichung der Pflicht, deutsches Gemüt in Schelling, dem die ganze Welt „verzaubertes Gemüt" ist, deutsche Vernunft in Hegel, dem die ganze Welt als die Denksprache des Weltgeistes erklingt. Oder er blickt vom innersten Wollen der großen Drei hin zu Goethes Faust und entdeckt, wie in den großen Philosophen in einer gewissen Einseitigkeit und Gedankenhaftigkeit sich auslebt, was im Faust vereinigt und ganz dem vollen praktischen Leben zugewandt sich offenbart, wie also wirklich der Faust als der urtümliche Ausdruck alles deutschen Strebens gelten kann. Oder er stellt sich die Frage, ob denn nie zum Lebensbesitz aller Deutschen werden kann, was in diesem Dreigestirn so mächtig leuchtet, und gibt sich die Antwort, daß die philosophische Ausgestaltung nicht ins Allgemeinbewußtsein gehoben werden kann oder auch nur sollte, daß aber das innerste Leben dieser drei gewaltigen Deutschen recht wohl in volkstümlichen Formen dem Gesamtleben zugeleitet werden könnte, wie in Fichte das Ich die Schöpferkräfte in sich fühlt, wie in Schelling die Menschenseele hineinlauscht in die Allseele, wie in Hegel der Einzelgeist den Weltgeist in sich sprechen läßt. Wenn viele der besten Deutschen ratlos vor der Aufgabe standen, wie die großen Geistesschätze der klassischen Kultur in lebendigen Volksreichtum verwandelt werden können: hier war in aller Stille einer an der Arbeit der Erfüllung. Man empfinde nur neben diesen Andeutungen alles, was als „Deutschtum" sonst geboten wird, und man wird die Größe dieses „vaterländischen Unterrichts" spüren.

Während Steiner meist für Hegel den längeren Blick der Betrachtung hat, tritt in den Reden zur Kriegszeit Fichte in den Vordergrund. Im Unterschied zu Cartesius, der im Denken, echt franzö-

sisch, den festen Standort innerhalb der Wirklichkeit gefunden zu haben meint, „sitzt bei Fichte die Fähigkeit zu zweifeln in einer ganz anderen Kammer der Seele“. Auch das gewöhnliche Denken erscheint ihm als ein Träumen. Durch den Willen im Ich, durch eine selbstschöpferische Tat muß sich der Mensch erst aufrufen zum Erwachen in der wahren Wirklichkeit. Nicht: Ich denke, darum bin ich! Sondern: Ich will, dadurch werde ich! Hell schimmern die Grundeigenschaften Fichtes schon in seiner Jugend auf: wie er das Buch vom „Gehörnten Siegfried“ in den Bach wirft, das ihn hindert in der Schulpflicht, und wie er die Predigt des Pfarrers getreu, aber eigenerlebt wiedergibt. Diese Grundeigenschaften Fichtes aber sind gerade die Grundeigenschaften des wahrhaft deutschen Wesens: sich innelebend fühlen in einer höheren Weltordnung und: alles Äußere aufleuchten lassen als Erlebnis im Ich. Wie stark Fichte im Geiste stand, ist aus den Worten zu spüren: „Die Zeit erscheint mir wie ein leerer Schatten, der über seinem Leichname, aus dem soeben ein Heer von Krankheiten ihn herausgetrieben, steht und jammert, und seinen Blick nicht loszureißen vermag von der ehedem so geliebten Hülle, und verzweifelnd alle Mittel versucht, um wieder hineinzukommen in die Behausung der Seuchen. Zwar haben schon die belebenden Lüfte der anderen Welt, in die die abgeschiedene eingetreten, sie aufgenommen in sich, und umgeben sie mit warmem Liebeshauche, zwar begrüßen sie schon freudig heimliche Stimmen der Schwestern und heißen sie willkommen; zwar regt es sich schon in ihrem Innern nach allen Richtungen hin, um die herrlichere Gestalt, zu der sie erwachsen soll, zu entwickeln; aber noch hat sie kein Gefühl für diese Lüfte oder Gehör für diese Stimmen, oder wenn sie es hätte, so ist sie aufgegangen in Schmerz über ihren Verlust, mit welchem sie zugleich sich selbst verloren zu haben glaubt.“ Wer so redet, wäre es auch in einem Vergleich, der spürt mit aller Macht die Wirklichkeit der Geisteswelt. Diese entschlossene Geistigkeit ergänzt sich selbst herrlich durch die freieste Menschlichkeit: „Was an Geistigkeit glaubt . . ., das ist unseres Geschlechts.“ So ist Fichte wirklich „der ureigene Nationalphilosoph der Deutschen“ und durfte sich als solcher fühlen. „Die Wärme in Fichtes »Reden an die deutsche Nation« ist eins mit dem Lichte, das ihm in seiner ener-

gischen Gedankenarbeit leuchtete.“ Wie sehr „der deutsche Philosoph in Fichte eins war mit jeder Lebensregung des ganzen Menschen“, das gab er auch in seinem Sterben zu erkennen, als er nach der Nachricht von Blüchers Übergang über den Rhein mit den Worten verschied: Ich bedarf keiner Arznei; ich fühle, daß ich genesen bin. — Wo aber Fichte stehen blieb, das sah mit voller Klarheit schon der junge Steiner in seiner Doktordissertation: „Er rang vergeblich“, „dieser seiner vom Ich absolut gesetzten Tätigkeit zu irgend einem Inhalt zu verhelfen.“ So verkündigt Fichte wohl: „Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist.“ Doch „blieb er im Grunde sein ganzes Leben lang dabei stehen, auf das Ich hinzudeuten und zu sagen, wie es einen Inhalt an Gedanken gewinnen müsse; aber er wußte ihm selbst keinen solchen zu geben“. „Das Wunderbarste an Kraft, in den Mittelpunkt des Seelenlichtes gelegt, das erscheint uns zugleich als der Mittelpunkt des Fichteschen Weltbildes.“ In diesem Mittelpunkt blieb er stehen. — Wer mit einem neuen Sinn im Ich nun wirklich die Geist-Welt erschließt in ihrem lebendigen Reichtum, der ist die höhere Synthese zwischen dem Ich-Erlebnis Fichtes und dem Geist-Erlebnis Hegels, wie er auch, von der Welt unsrer Dichter her gesehen, die höhere Synthese ist zwischen dem Idee-Erlebnis Schillers und dem Natur-Erlebnis Goethes, der ist unsre Hoffnung, daß das deutsche Geistesleben wieder emporgeführt wird auf die Höhe, auf der es einst stand, ja höher! —

So soll denn die deutsche Zukunftsaufgabe ganz auf geistigem Gebiet gesucht werden? Kein Wort für die äußere Lebensnot, die doch eine Volksseele so elementar empfinden kann? — Wer den deutschen Geist von innen her läutert und stärkt dadurch, daß er seine Größe in ihm auferweckt, der flößt dem Volksleben eine innerste Zukunftszuversicht ein als feinstes Lebensblut, der tut für eine größer und ernster gewordene Zeit, was einst Fichtes Reden an die deutsche Nation vollbrachten. Aber das ist nicht alles. Abgesehen von der übermächtig drängenden sozialen Frage hat ja das Dreigliederungsstreben Steiners gerade auch den Sinn, Deutschland die äußere Möglichkeit zu schaffen für seine

innere Mission. Daß das alte Staatsgefüge gelockert wird, zuerst in Deutschland, dann in den anderen Ländern, daß dadurch einerseits das Wirtschaftsleben seine ganze Beweglichkeit entwickeln kann und die Wirtschaftsinteressen hin und her ihre inneren Vernünftigkeiten zur Geltung bringen, daß dadurch andrerseits das Geistesleben seine volle Freiheit gewinnt, und das deutsche Kulturleben, auch bei äußerer Zertrennung, in innerer Verbundenheit bleiben und zu geistigem Vorwärtsdringen kommen kann, dies ist in der gegenwärtigen Geschichtslage, wenn nicht alles, was Deutschland erstreben kann, so doch das Nächste, was es erreichen muß. Nicht ein Noteinfall ist diese Drei-Idee, sondern ein Geistgedanke, der mit allen Geheimnissen der Welt in Verbindung steht. Ist sie darin echt deutsch, so ist sie doch nicht in dem Sinn deutsch, daß sie wohl die Höhe hat, aber nicht den Boden unter den Füßen. Dies neue Deutschtum trägt den vollen Wirklichkeitssinn in sich, dank dem naturwissenschaftlichen Erwachen im letzten Jahrhundert. Unendlich überlegen erweist sich dieser deutsche Weltgestaltungsgedanke, klar durchdacht, allem Rachepatriotismus, der mit ein wenig Verbesserung doch nur das Alte wieder will, das eben weltgeschichtlich widerlegt ist, und allem Notpazifismus, von dem wieder nur wir glauben, daß ihn uns die Welt glaubt. Dem Geist freihelfen von Staat und Wirtschaft, ein wirklich freies Geist-Leben hervorbringen, hochbringen — da winkt begeisternd Deutschlands „Zukunft“ und „Größe“, nicht in äußerlich politischer „Weltgeltung“ oder „wirtschaftlichem Aufschwung“!

Die Weiterentwicklung sieht Steiner so, daß im Westen und Osten von Mitteleuropa immer mehr und mehr zwei mächtige Pole sich gegeneinander herausarbeiten werden. „Ein gigantischer Gedanke“ der Weltgeschichte! Während im englisch-amerikanischen Westen die technisch-materielle Kultur ihren Höhepunkt erreicht, keimt und träumt im russischen Osten junge Geistigkeit. Den eigentlichen Aufstieg des Ostslawentums erwartet Steiner allerdings erst etwa von der Mitte des vierten Jahrtausends an. Allertiefstes Studium hat Steiner seit vielen Jahren darauf gerichtet, wie der Mitteleuropäer hineingestellt ist zwischen die beiden großen Geistesmächte des Westens und Ostens. Ein äußerer Unterschied sei genannt: im Westen

herrscht die Wirtschaft, bestimmt die Politik und bedroht den Geist; im Osten, wenn auch noch in der Form importierter Ideen, herrscht der Geist, bestimmt die Politik und bedroht die Wirtschaft. Aus Mitteleuropa muß der Ausgleich aufstrahlen und ausstrahlen. Ein innerer Unterschied: im Westen lebt instinktive Intellektualität, im Osten träumende Spiritualität; der Mitteleuropäer kann sich erziehen zu Intellektualität und Spiritualität. Ein innerster Unterschied: im Westen ruht die Anlage zu Geistesfähigkeiten, die bisher unbekannt waren: der Geist, der einen Betrieb beherrscht, wird besondere Wirkungen hervorbringen, noch mehr, der Geist wird durch unsichtbare Schwingungen auch feinste Maschinen in Bewegung setzen und lenken lernen; im Osten ruht die Anlage zum intimsten Erfühlen der kosmischen Geheimnisse, bis zur höchsten Weihe des Geschlechtslebens und der Menschenentstehung; der Mitteleuropäer ist nach beiden Richtungen entwicklungsfähig und hat außerdem die Anlage in sich, durch den Geist heilend auf den Körper zu wirken. Hingebungsvoll wartet der Osten auf das, was kommt. In diesem Sinn ist das Wort Steiners zu verstehen: der Engländer handelt, der Russe betet, der Deutsche strebt. Tief aus der mitteleuropäischen Menschheitsanlage heraus hat Goethe im Faust den Menschen als „immer strebend“ geschildert. Tief aus der mitteleuropäischen Geistesart heraus hat er diesem Menschen nicht einen menschlichen Gegner gegenübergestellt, sondern eine Geistesmacht: Mephistopheles. Tief aus der mitteleuropäischen Weltaufgabe heraus hat er die Zuversicht ausgesprochen, daß diesem „immer strebenden“ Menschen sich die Geisteswelt auftun wird.

Wer dies mit Steiner durchdenkt, der sieht die Gefahren der Gegenwart klar, und auch die Aufgaben. Verfallen dem praktischen Weltverstand des Westens, verfallen der mystischen Schwärmerei des Ostens, verfallen dem Sehnen nach äußerlicher Größe, das sind die Irrwege der deutschen Zukunft. Alles, was vom Westen kommt, muß aber wiedergeboren werden aus der Innerlichkeit des Geistes. Alles, was vom Osten kommt, muß gleichsam von der entgegengesetzten Seite desselben Geistes aufgenommen, muß vom Licht des Geistes durchleuchtet werden. Alles aber, was äußerlich gewollt werden kann, muß aus der Tiefe des Geistes heraus gewollt werden, als

der Leib für die deutsche Seele. Kühn und frei muß auch der Frage ins Auge geschaut werden, ob die äußere Einheit aller Deutschen das rechte Organ wäre für die mitteleuropäische Mission, ob nicht die allerbesten Eigenschaften verloren gehen, wenn die Deutschen als abstrakte Volkseinheit leben, ob nicht der Deutsche Höheres suchte, als er um Einheit kämpfte, die Einheit des Geistes in allem Leben. Wie die Klarheit zu Goethes Ahnungen ist es, wenn Steiner von einer eigenartigen Völkertrinität der Weltgeschichte spricht, Juden, Griechen, Deutschen, wo vom Judentum immer der Impuls ausgegangen ist zur abstrakten Einheit, Monotheismus und Monismus, vom Griechentum der Impuls zur bildhaften Gestaltung, vom Deutschtum der Impuls zum spirituellen Streben. Goethes Geist lebt auch in dem Wort, das Steiner oft mit besonderem Nachdruck ausgesprochen hat: „Ein Deutscher ist man nicht, ein Deutscher wird man", weil der Deutsche nicht anders kann, als sein Ideal in reiner Geisteshöhe über sich suchen. Nach einem ersten gewaltigen Ansturm im deutschen Idealismus ist der deutsche Geist erlahmt, in äußere Gelehrsamkeit gesunken, vom britischen Geist überwältigt worden in Wissenschaft und Praxis. Aber kein Weiterpredigen von Fichte und Hegel kann helfen. Vorwärts an dem Punkt, bis zu dem sie einst vorgedrungen sind! Die Geisteswelt über uns hat sich schon herrlich aufgetan. Im freien Ich will dies höchste Reich erobert werden, eine Welt, reicher als das Ich Fichtes und lebendiger als der Geist Hegels. Wenn der Materialismus auf seinem Höhepunkt ist, dann wird im Westen ein mächtiges Verlangen wach werden nach Goethe und nach dem, was aus Goethes Geist in Deutschland geworden ist. Aber auch der Osten wird einsehen, daß er das Heil nicht in der Hagia Sophia zu Konstantinopel erbeten kann, wie Mereschkowski, sondern sich von Mitteleuropa einen lebendigen Geist-Keim übergeben lassen muß, um ihn zu neuer Blüte zu bringen. Wie ein Morgengrüßen dieser Zukunft ragt der Bau des Goetheanum selbst, wohl das einzige Werk in der Welt, an dem während des Kriegs die verschiedensten Völker friedlich miteinander schufen.

Aus den Untergründen der Geisteswissenschaft heraus hat Steiner auch die Seele des Morgenlands und die Seele des Abendlands einander gegenübergestellt. Alles, was der Osten, auch in

Indien, hervorgebracht hat an wunderbar hoher Geistigkeit, ist zu tiefst ein feinstes Erspüren der Erdverbundenheit des Menschen, ist erlebte Erdgeistigkeit. Alles, was dem Abendland eigen entstammt, ist zu tiefst ein innerliches Erfühlen dessen, was der Mensch durch sich selber sein kann, ist erlebte Menschenwürde. Wenn im englisch-amerikanischen Westen der Mensch-Begriff etwas vom Gespenst hat, weil er aus Vergangenheitsdenken kommt, wenn im russischen Osten das Mensch-Gefühl etwas vom Alp hat, weil es aus Zukunftsahnen kommt, ist nach dem Griechentum die mitteleuropäische Menschlichkeit, wie sie sich zu höchst in G o e t h e darstellt, die schönste Blüte des Abendlandes. In diesem Menschentum ruht auch die Vorbereitung zu einem größeren, geistdurchleuchteten Christentum. Denn der Christus ist aus der Weltgeistigkeit, nicht aus der Erdgeistigkeit. Das Erlebnis der Menschenwürde wird sich noch viel herrlicher entfalten im Erlebnis der Weltgeistigkeit. Man höre von hier noch einmal alles zurück, was besprochen worden ist, bis zu den Aussprüchen am Anfang, die der deutsche Volksgeist in Jugendüberschwang durch Fichte und Schiller getan hat. Man höre von hier aus noch einmal, vorwärts in die Zukunft hinein, das Wort: Anthroposophie, Mensch-Weisheit. Das germanische Ich-Streben in die Weite und in die Höhe, nach Menschentum und nach Geist, vereinigt und vollendet: Geistesmenschentum, Menschengeistestum! —

Dies alles gilt es zu schauen in lichter Klarheit, nicht im trüben Feuer der Volksleidenschaft, dann aber ans Werk zu gehen, ohne viel von „Deutschtum“ zu reden. Bewegend sind indes für einen Deutschen Bekenntnisse deutscher Jugend, wie sie sich etwa bei dem jungen Kriegsgefallenen Otto Braun finden, der vielen als eine Goethesche Hoffnung Deutschlands galt. „Ein Mann muß doch in Deutschland sein, der die Stunde tiefst fühlt und faßt und überwältigt?!“ „Wir stehen an einem Abgrund, wie er tiefer kaum gedacht werden kann, und der Weg zur steilen Höhe geht über unendliche Hindernisse, auch kennt man noch nicht den Führer. Unsereiner kann nur wiederholen: „Wir heißen euch hoffen!“ — Viel Ungerechtes ist in der Welt geredet worden von „deutscher Schuld“ am Kriegsausbruch. Wer Steiner erlebt, sieht eine viel tiefere Schuld, die Deutschland hat. Der sieht auch eine noch größere Schuld,

die es einmal haben könnte. Wenn das Deutschtum, das doch das Herz Mitteleuropas ist, seine Mission verfehlt, dann ist kein Volkstum da, das herausführen kann aus der Seelenwüste des Materialismus. Hier hat zu sehen und zu wollen, wer das deutsche Volk wirklich liebt! Dem Nationalismus, der unter uns lebt, ist der echt deutsche Geist einzuhauchen, das Streben des Ich in die Höhe, das Streben nach dem Geisteshöhenreich. Dem Internationalismus, der unter uns lebt, ist die echt deutsche Seele einzuhauchen, das Streben des Ich in die Weite, das Streben nach der Menschheitslebensfülle. Vereint sind beide das echt deutsche Wesen, an dem dann die Welt wirklich „genesen" könnte von der Zeitkrankheit des Materialismus. Wir aber sind, immer das Wort Deutschland auf den Lippen tragend, auf den Wegen der Untreue gegen die wundervolle Weltaufgabe des Deutschtums. Wenn man in diesen Jahren fragte: Wie wird wohl Deutschlands Zukunft sein?, so konnte man von Steiner immer wieder fast mit denselben Worten dieselbe Antwort hören: Es kommt darauf an, wie viele Deutsche jetzt mit Bewußtsein die Wege des Geistes gehen! „Bis jetzt sind wir zu wenige!" Werden sich Deutsche genug finden, die im entschlossensten Bekenntnis zum Geist — darin vergangenheitstreu und wesensecht — die deutsche Zukunft schaffen? Als diese allerernsteste Frage steht Steiner vor Deutschland. In einem erschütternden Aufsatz des Buchs „In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus" nennt Steiner den „Ideenunglauben" unter uns die eigentliche Verleugnung des deutschen Wesens. „. . Sind die traurigen Wirkungen dieser Sünde noch nicht da? . . Ist nicht mehr die Kraft im deutschen Volke, die Sünde gegen den Geist des eigenen Wesens als Sünde zu erkennen? Diese Fragen können Striemen drücken in die Seelen. ." Spricht so nicht das deutsche Geistgewissen selbst, inmitten all unsrer Kläglichkeit? Kein Heil, ja gar keine Lebensmöglichkeit sieht Steiner für das deutsche Volk, wenn nicht eine „genügend große" Schar von Deutschen die Kraft der Ideen „in das lebendig-wache Wollen aufnehmen". Der Aufsatz trägt die Überschrift, die man in tiefem, umfassendem, geistigstem Sinn, wahrhaftig nicht in leicht entflammter Begeisterung, dem gesamten Lebenswerk Steiners geben möchte: „Der Weg zur Rettung des deutschen Volkes." —

Überblick über das literarische Werk Rudolf Steiners

von

Richard Dedo

Den Versuch, das weitverzweigte, seit beinahe vierzig Jahren rastlos strömende literarische Schaffen Dr. Steiners in einer exakt wissenschaftlichen Bibliographie einzufangen, bringen große und ungeahnte Schwierigkeiten in die Gefahr, ein aussichtsloses Unternehmen zu bleiben. Die frühesten Erzeugnisse seiner Feder sind in entlegenen, mitunter überhaupt nicht mehr aufzutreibenden österreichischen Zeitschriften vergraben. Bei manchen seiner zahlreichen Beiträge zum „Magazin für Literatur“ ist die Autorschaft nicht nachweisbar. Ein Problem für sich bildet der Umstand, daß seine esoterischen Schriften, d. h. die vor den Mitgliedern der Anthroposophischen (früher: Theosophischen) Gesellschaft gehaltenen Vortragsreihen wie Einzelvorträge, beim Erscheinen im Druck sämtlich den Vermerk tragen: „Als Manuskript gedruckt. Nach einer vom Vortragenden nicht durchgesehenen Nachschrift“ und so gewissermaßen nur einen sekundären, eben nicht authentischen Niederschlag der gesamten literarischen Tätigkeit Steiners darstellen, der in eine exakte Bibliographie vielleicht nicht aufzunehmen wäre, wenn nicht andrerseits gerade diese „nicht autorisierten“ Veröffentlichungen Haupt und Herz seiner ganzen Lehre umschlössen.

Um nun aber einen einigermaßen gangbaren Weg durch das verzweigte Gerank der schier unübersehbaren Fülle von Steinerschen Schriften allen denen zu bahnen, die sich, angeregt durch die vorangehenden Abhandlungen dieses Buches, eingehender mit dieser einzigartigen Persönlichkeit und ihrem Werke zu beschäftigen trachten, wurde der Versuch des folgenden „Überblickes“ gewagt. So undankbar und ermüdend eine solche trockene Aneinanderreihung von bloßen Titeln auch zunächst erscheinen mag, sie wird gleichwohl in jedem nur einigermaßen aufmerksamen Betrachter dieser langen Liste einen tiefen Eindruck erwecken von dem Riesenausmaß der Lebensarbeit eines einzigen Menschen wie Rudolf Steiner, der uns in grandioser Weise vorlebt jenes „vitam impendere vero!“ Daß wir Zeugen dieses gewaltigen Ringens um eine unerhört neue und umstürzende Geisteshaltung und Lebensführung sein durften, die ganz naturgemäß Unverstand und Widerstand des Tages herausfordert, um dieses Miterleben werden uns vielleicht dereinst noch Kinder und Enkel mit Recht beneiden.

I.

Buchförmige Veröffentlichungen.

(Verzeichnet in der Reihenfolge ihres Erscheinens. — Zu beziehen sind fast alle hier aufgeführten Schriften vom „Philos.-anthropos.“ <bis 1913: „Philos.-theos.“> Verlage, Berlin W. 30, Motzstr. 17, in den auch die meisten der früher bei anderen Verlegern herausgekommenen Werke übergegangen sind. Wo bei einem Titel die Verlagsangabe fehlt, ist die oben erwähnte stillschweigend zu ergänzen. Eine große Anzahl ist gegenwärtig vergriffen — <diese Titelaufnahmen sind am Ende mit „vgr.“ bezeichnet> —, doch in neuer Auflage bezw. Neudruck in Vorbereitung. Nicht berücksichtigt wurden die Übersetzungen der wichtigeren Werke in fast alle Kultursprachen — sie allein hätten mehrere Seiten gefüllt!)

1886: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung m. besonderer Rücksicht auf Schiller. <Zugleich eine Zugabe zu „Goethes naturwissenschaftlichen Schriften“ in Kürschner's Deutscher National-Literatur.< Berlin u. Stuttgart: Spemann. IV, 92 S. 8° vgr.

„ : Die Natur und unsere Ideale. Sendschreiben an die Dichterin des „Hermann“ <M. E. delle Grazie>. Wien: Selbstverl. 2 Bl. 8° (a. Ende: „Zunächst als Manuskript gedruckt.“) [nur in ganz wenigen Exempl. im Privatbesitz noch vorhanden!]

1889: Goethe als Vater einer neuen Ästhetik. Vortrag, geh. im Wiener Goetheverein am 9. Nov. 1888. Wien: Pernerstorfer. 16 S. 8° (S.-Abdr. a. d. April-Heft d. „Deutsch. Worte“. Jg. 9: 1889.) 6.—8. Taus. 1919 (30 S.).

1891: Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst. (ohne Verlagsangabe) 46 S. 8° Rostock, Philos. Doktordiss. 1891. [auf allen dtsch. Univers.-Bibliotheken als Tauschexemplar vorhanden!]

1892: Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“. Weimar: Weißbach. VIII, 48 S. 8° vgr.

1894: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Berlin: Felber. 242 S. 8° 2. Aufl. (2.—6. Taus.) 1918. vgr.

1895: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar: Felber. IX, 125 S. 8° vgr.

1897: Goethes Weltanschauung. Ebend. X, 206 S. 8° 2. Aufl. 1918.

1900: Haeckel und seine Gegner. Minden: Bruns. 53 S. 8° („Freie Warte" hrsg. von Ludw. Jacobowski. Heft 1.) [zuerst erschienen in: „Die Gesellschaft". (Hrsg.: M. G. Conrad) Jg. 15: 1899 Bd 3 S. 222 ff.] vgr.

„ : Lyrik der Gegenwart. Ebend. 44 S. 8° [zuerst ersch. in: „Die Gesellschaft". Jg. 15 Bd 4, S. 35 ff.] vgr.

„ : Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert. Berlin: Cronbach (1900—01). 2 Bde. (1: 167 S., 2: VI, 192 S.) 8° („Am Ende des Jahrhunderts"... Bd 14. 19.) 2. Aufl. 1914 unter d. Titel: „Die Rätsel der Philosophie". (vgl. unten bei 1914!)

1901: Welt- und Lebensanschauungen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. (Auszug aus Vorträgen, geh. in der Arbeiterbildungsschule zu Berlin 1901.) Berlin: Sassenbach. 34 S. 8°

„ : Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen. Berlin: Schwetschke & Sohn. VIII, 118 S. 8° vgr.

1902: Goethes Faust als Bild seiner esoterischen Weltanschauung. Berlin: Grunert. 32 S. 8° 2. Aufl. 1918 (vgl. 1918!)

„ : Das Christentum als mystische Tatsache. Berlin: Schwetschke & Sohn. VII, 141 S. 8° 2. Aufl. 1910 (s. dort!)

„ : Ludwig Uhland. Berlin: Weichert. 31 S. 8° (S.-Abdr. d. Einl. zu der 3bänd. Ausg. von Uhlands Werken.)

1904: Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung. Leipzig: Altmann. VIII, 167 S. 8° 13.—18. Aufl. (XVI, 189 S.) 1920

1905: Schiller und unser Zeitalter. Aufzeichnungen nach Vorträgen, geh. vom Januar—März 1905 an der Berliner „Freien Hochschule". Berlin: In Kommiss. „Besant-Zweig" d. „Theos. Gesellschaft". 72 S. 8° vgr.

1907: Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. Ebend. 71 S. 8° [vgl. „Lucifer-Gnosis" Nr. 33] 5.—9. Aufl. 1919

„ : Bilder okkulter Siegel und Säulen. Ebd. 8 S. Text, 14 Taf. 2° vgr.

„ : Blut ist ein ganz besonderer Saft. Eine esoterische Betrachtung. Abgedr. nach d. Nachschr. e. Vortr. Ebd. 53 S. 8° 7.—10. Taus. 1920

„ : Das Vaterunser. Eine esoterische Betrachtung. Abgedr. nach e. Nachschr. e. Vortr. Ebd. 40 S. 8° 11.—14. Taus. 1920

1907: Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie. Abgedr. n. d. Nachschr. e. Vortr. 2. Aufl. Ebd. 48 S. 8° [1. Aufl. = Erstdruck in der Zeitschr. „Lucifer-Gnosis“ Nr. 31 (1905)] 6.—9. Taus. 1919

1908: Philosophie und Theosophie. Vortr., geh. in Stuttgart 17. Aug. 1908. Gedr. nach e. Nachschr. Berlin: Philos.-theos. Verl. 47 S. 8°

„ : Die Kultur der Gegenwart im Spiegel der Theosophie. Ebd. 21 S. 8°

1909: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? <1. Bdch.> 3. Aufl. Ebd. XI, 339 S. 8° [diese 3. Aufl. ist die 1. der buchförm. Veröffentl., als 1. u. 2. sind anzusehen der Erstdruck in der „Lucifer-Gnosis“ Nr. 13 ff. u. der in zusgezog. Heften hrsg. Separatabdr. davon!] 12.—17. Taus., durch e. ausführl. Nachw. erw. 1919. vgr., Neuaufl. in Vorbereitung.

„ : Unsere atlantischen Vorfahren. 3. Aufl. 64 S. 8° [auch hier hat als 1. u. 2. Aufl. die frühere Veröffentl. in der „Lucifer-Gnosis“ Nr. 13 ff. („Aus der Akasha-Chronik“) bezw. der in Heftform ersch. Sonderdruck zu gelten] 5.—9. Auflage 1919

„ : Einweihung und Mysterien. 61 S. 8° vgr.

„ : Weihnacht. Eine Betrachtung aus der Lebensweisheit <Vitaesophia>. Nach e. Weihnachtsvortr. 13. Dez. 1907. 30 S. 8° 7.—10. Taus. 1919

1910: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums. 2., neu durchges. u. erw. Aufl. des „Christent. a. myst. Tats.“. Leipzig: Altmann. VII, 192 S. 8°

„ : Die Geheimwissenschaft im Umriß. Ebd. XVI, 425 S. 8° 7.—9. Aufl. im Druck.

„ : Das Wesen der Künste. Stenogr. Nachschr. e. am 28. Okt. 1909 geh. Vortr. 40 S. 8° 4.—6. Taus. 1918

„ : Lebensfragen d. theosoph. Bewegung. 2. Aufl. 65 S. 8° [1. Aufl. in „Lucifer-Gnosis“ Nr. 32 (1906) u. 35 (1908)!]

„ : Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen. — Vorurteile aus vermeintlicher Wissenschaft. 2. Aufl. 61 S. 8° [als 1. Aufl. zu betrachten sind 2 Aufs. unter diesem Titel in „Lucifer-Gnosis“ Nr. 35 (1908)] 7.—10. Taus. 1920

„ : Wie Karma wirkt. 47 S. 8° [vgl. „Luc.-Gnosis“ Nr. 7 (1903)!] 5.—8. Aufl. 1919

1911: Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Menschheits-Entwicklung. 65 S. 8° vgr., neue Aufl. in Vorber.

1912: Die Pforte der Einweihung. <Initiation>. Ein Rosenkreuzermysterium. 127 S. 8° 7.—10. Tauf. im Druck

„ : Die Prüfung der Seele. Scenisches Lebensbild als Nachspiel zur „Pforte der Einweihung". IV, 104 S. 8° vgr.

„ : Der Hüter der Schwelle. Seelenvorgänge in scenischen Bildern. [Forts. zu: „Die Prüfung der Seele".] VII, 101 S. 8° 4. Tauf. 1919

„ : Kalender 1912/13. ohne Pagin. (89 gez. Bl.) [enthält ein mit okkult-imagin. Monats- und Wochenbildern illustr. Kalendarium u. die von Dr. St. verf. Wochenmeditationen <„Seelenkalender">] vgr.

„ : Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen. In acht Meditationen. VII, 75 S. 8° 2.—5. Aufl. (VI, 140 S.) 1918 Neudr. in Vorber.

„ : Reinkarnation und Karma, vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen. 2. Aufl. 46 S. 8° [1. Aufl. in: „Lucifer-Gnosis" Nr. 5. 6 (1903)] 7. bis 10. Tauf. 1919

1913: Der Seelen Erwachen. Seelische und geistige Vorgänge in scenischen Bildern. VII, 118 S. 8° 4. Tauf. 1918 vgr.

„ : Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen. IX, 144 S. 8° 2.—5. Aufl. 1918

1914: Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt. Zugleich neue Ausg. d. Werkes: Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrh., ergänzt durch e. Vorgeschichte über abendländische Philosophie und bis zur Gegenw. fortges. Berlin: Cronbach 2 Bde. (1: XVI, 242 S. 2: VII, 255 S.) 8° 3. Aufl. 1918

„ : Was soll die Geisteswissenschaft und wie wird sie von ihren Gegnern behandelt? 17 S. 8° vgr.

1915: Gedanken während der Zeit des Krieges. Für Deutsche und diejenigen, die nicht glauben, sie hassen zu müssen. 55 S. 8° vgr.

1916: Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach. Nach e. am 11. Jan. 1916 geh., mit Vor- und Nachw. vers. Vortr. 45 S. 8° 4.—6. Tauf. 1919

„ : Das menschliche Leben vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft <Anthroposophie>. Vortr., geh. am 16. Okt. 1916 in Liestal. Dornach b. Basel: Johannesbau-Verein. 40 S. 8° vgr.

„ : Vom Menschenrätsel. Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten. 1.—4. Tauf. 279 S. 8° 5.—8. Tauf. 1918

1917: Von Seelenrätseln. I. Anthropologie und Anthroposophie. II. Max Dessoir über Anthroposophie. III. Franz Brentano. <Ein Nachruf>. 1.—4. Tausˌ. 271 S. 8° i. Neudr.

1918: Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen von der „Schlange und der Lilie". 2.—5. Aufl. [1. Aufl. s. 1902!] 121 S. 8° 6.—10. Aufl. 1920

„ : Vier Märchen, mit einem Vorwort. Stuttgart: Jung & Sohn. 31 S. Kl. 8° (Die farbigen Heftchen der Waldorf-Astoria. Nr. 29.) [Aus den Mysteriendramen „Die Pforte d. Einweih." — „D. Prüf. d. Seele" — „D. Hüter d. Schwelle".]

„ : Seelen-Kalender. Ebd. (Nr. 30) 31 S. Kl. 8° [Aus: Kalender 1912/13]

„ : Der Seelen Erwachen. Ebd. (Nr. 31) 47 S. Kl. 8° [7. und 8. Bild des Mysteriendramas „D. S. E."]

1919: Die Kernpunkte der Sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft. Hrsg. v. d. Treuhandgesellsch. des Goetheanum Dornach m. b. H. Stuttgart: Greiner & Pfeiffer. VII, 127 S. 8° [vielfache Neuaufl., in fast alle europ. Sprachen übers.!]

„ : Vortrag für Arbeiter der Daimler-Werke. (25. April 1919.) Als Manuskript gedr. Hrsg. vom Bund f. Dreigliedr. d. soz. Organism. Stuttgart, Champignystr. 17. Stuttgart: Bund für Dreigl.... 26 S. 8°

„ : Der Impuls zum dreigliedrigen Organismus. Kein „bloßer Idealismus", sondern unmittelbar praktische Forderung des Augenblicks. Hrsg. v. d. Geschäftsstelle d. Bundes f. Dreigl. . . . Ebd. 23 S. 8°

„ : Drei Vorträge über Volkspädagogik. Geh. in Stuttgart am 11. Mai, 18. Mai und 1. Juni 1919. Hrsg. v. Bund f. Dreigl. . . . Stuttgart: Greiner & Pfeiffer. 47 S. 8°

1920: In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus. Verl.: „Der kommende Tag". Stuttgart, Champignystraße 17. VIII, 90 S. 8°.

II.

a) Aufsätze in Zeitschriften — b) Beiträge zu Sammelwerken — c) Herausgebertätigkeit

a.

Eine auch nur annähernde Vollständigkeit in diesem ungeheuer umfänglichen Teile des literarischen Lebenswerkes Dr. Steiners ist nicht zu erreichen aus mehrfachen, bereits in der Einleitung besprochenen Gründen. Überhaupt nicht mehr zu beschaffen waren drei z. T. österreichische Zeitschriften, in denen verschiedene Artikel aus seiner Feder zu finden sein sollen: „Freie Schlesische Presse" (Troppau) v. J. 1882 — „Hermannstädter Deutsche Lesehalle" 1883 — und „Literarischer Merkur" 1891. — Eine Anfrage auf der Wiener Hofbibliothek ergab, daß weitere Feuilletons von St., vorwiegend literarischen, aber auch politischen Inhalts enthalten sind in: „Deutsche Wochenschrift" Jg. 6 (1888) — „Nationale Blätter" (Organ des Deutschen Vereins in Wien) Jg. 1 (1888) u. 2 (1889) — „Deutsche Worte" (hrsg. v. Pernerstorffer) Jg. 11 (1891) S. 22 ff. (über Eduard v. Hartmann) — „Monatsblätter d. Wissenschaftl. Clubs in Wien" Jg. 14 (1892) Nr. 10 („Einheitliche Naturanschauung und Erkenntnisgrenzen"). — St.'s zahlreiche Beiträge zur Goethe-Literatur sind für den wissenschaftlichen Gebrauch am bequemsten zu erreichen in dem Goethe-Paragraphen von Goedekes Grundriß z. Gesch. d. dtsch. Dichtung (Bd 4 in 3. Aufl., Register!). Es werden daher unten nur die allerwichtigsten angeführt.

Wir beginnen nun mit einer Auswahl aus der Fülle von Aufsätzen, die St. in das von ihm eine Zeit lang (1. Juli 1897 bis 29. Sept. 1900) selbst redigierte „Magazin für Literatur" mit unermüdlicher, und doch nie der literarischen Tagesfron erliegender Feder geschrieben hat:

1894	(Jg. 63),	Spalte	1160 ff.:	Hermann Helmholtz
1897	(Jg. 66),	„	1066:	„Theosophen"
„	„	„	1103 ff.:	Katholicismus und Fortschritt (über Herm. Schell)
„	„	„	1135 ff.:	Die Sehnsucht der Juden nach Palästina
„	„	„	1327 ff.:	Rudolf Heidenhain. † 13. Okt. 1897
„	„	„	1391 ff.:	Das Tagesgespräch von heute (O. Mittelstädt „Vor der Flut")
„	„	„	1423 ff.:	Charles Lyell. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages
„	„	„	1487 ff.:	Die Instinkte der Franzosen [Fall Dreyfus]

1898 (Jg. 67), Spalte 2 ff.: Hermann Grimm. <Zu s. 70. Geburtstag.>
„ „ „ 139 f.: [über Ibsen und Nietzsche]
„ „ „ 193 ff.: Unzeitgemäßes z. Gymnasialreform
„ „ „ 213: Zolas Schwur und die Wahrheit über Dreyfus
„ „ „ 241 ff.: Zu Ibsens 70. Geburtstag. 20. März 1898
„ „ „ 452 ff.: Der Universitätsunterricht u. d. Erfordernisse d. Gegenwart
„ „ „ 601 ff.: Max Stirner. (Besprechung v. Mackays Stirnerbiogr.)
„ „ „ 625 ff.: Voilà un homme (Max Stirner)
„ „ „ 649 ff.: Die soziale Frage
„ „ „ 673 ff., 679 ff.: Freiheit und Gesellschaft
„ „ „ 745 ff.: Bismarck, der Mann des politischen Erfolges
„ „ „ 769 ff.: Nietzsche in frommer Beleuchtung [Gallwitz]
„ „ „ 817 ff.: Zur Psychologie der Phrase
„ „ „ 915 ff.: Antwort an J. H. Mackay auf seinen offenen Brief: „Der individualistische Anarchismus . . .“
„ „ „ 961 ff.: Dreyfus-Briefe
„ „ „ 1010 ff.: Ein wirklicher „Jünger“ Zarathustras (Eug. H. Schmitt)
„ „ „ 1188 ff., 1201 ff.: Hochschule u. öffentl. Leben
1899 (Jg. 68), „ 42 ff.: Moriz von Egidy
„ „ „ 227 ff.: Professor Schell
„ „ „ 433 ff.: Ludwig Büchner. † 30. Apr. 1899
„ „ „ 577 ff. u. 602 ff.: John Henry Mackays Entwicklung
„ „ „ 793 ff.: Goethes geheime Offenbarung. (Das Rätselmärchen)
„ „ „ 985 ff., 1009 ff. u. 1033 ff.: Ernst Haeckel und die „Welträtsel“
„ <Beiblatt z. „Mag. f. Litt.> „Dramaturgische Blätter“ Jg. 2 Nr. 49 u. 50: Goethe als Ästhetiker
1900 (Jg. 69), Spalte 65 ff., 97 ff., 125 ff.: Von der „modernen Seele“
„ „ „ 141 f.: Fr. Nietzsche u. das „Berliner Tageblatt“
„ „ „ 145 ff.: Das Nietzsche-Archiv u. seine

1900 (Jg. 69), Spalte Anklagen gegen den bisherigen Herausgeber. Eine Enthüllung. I. Die Herausgabe von N.'s Werken. II. Zur Charakteristik der Frau Elisabeth Foerster-Nietzsche.
" " " 169 ff.: Ein unbekannter Aufsatz von Max Stirner („Über B. Bauers Posaune des jüngsten Gerichts". . . .) Mit einer Vorrede
" " " 226 ff.: Goethe und die Mathematik
" " " 351 ff., 392 ff., 417 ff., 441 ff.: Moderne Weltanschauung u. reaktionärer Kurs
" " " 384 ff., 401 ff., 425 ff.: Erwiderung auf E. Horneffer, Eine Verteidigung der sogen. „Wiederkunft des Gleichen" von Nietzsche
" " " 673 ff.: Zum angeblichen „Kampf um die Nietzsche-Ausgabe"
" " " 745ff., 769ff., 810ff., 836 ff., 857 ff.: Goethe-Studien. a) Grund-Ideen. — b) Moral und Christentum.
" " " 793 ff., 817 ff., 841 ff.: Ein Gottsched-Denkmal (von Eugen Reichel)
" " " 913 ff., 937 ff.: Marie Eugenie delle Grazie
" " " 1169 ff.: Max Müller. † 28. Okt. 1900
" " " 1217 ff.: Fr. Nietzsche als Dichter der modernen Weltanschauung
1901 (Jg. 70), " 643 ff.: Hermann Grimm. (Nekrolog)
" " " 1068 ff.: Tolstoi u. Nietzsche

„Die Gesellschaft" (hrsg. von Michael Georg Conrad) brachte — [außer den auch in Buchform erschienenen Beiträgen „Haeckel und seine Gegner" u. „Lyrik d. Gegenwart" (vgl. Abschnitt I)] — folgende Aufsätze:

1900 (Jg. 16) Bd 2, S. 197—212: Frau Elisabeth Foerster-Nietzsche und ihr Ritter von komischer Gestalt. E. Antw. auf Dr. Seidl's „Demaskierung"
" " " 4, S. 1—10: Der Kampf um Haeckel's „Welträtsel"
" " " " " 150—157: Barthol. Carneri, der Ethiker des Darwinismus
1901 (Jg. 17) " 1, " 129—135: Moderne Seelenforschung

Im Zusammenhang mit dem Thema „Nietzsche-Archiv" darf nicht unerwähnt bleiben die Entgegnung St.'s in der Zukunft" Bd 31 (1900), S. 314 f. auf Elis. Foerster-Nietzsches „Kampf um die Nietzsche-Ausgabe" (ebd. S. 110 ff.). — (Sonst steht noch ein Aufs. St.'s in der „Zukunft" Bd 2 (1892) S. 71 ff. über „Alte und neue Moralbegriffe".)

Hingewiesen sei ferner auf folgende Abhandlungen:

Wiener Klinische Rundschau Jg. 1900, S. 598 u. 618: Die Philosophie Nietzsches als psychopatholog. Problem

Wiener Klinische Rundschau Jg. 1900, S. 738: Nietzsches Persönlichkeit und die Psychopathologie

Wiener Klinische Rundschau Jg. 1901, S. 24: Goethe und die Medizin

Mitteilungen aus d. Verein zur Abwehr d. Antisemitismus Jg. 11 (1901) Nr. 37—40, 46—50 (über Adolf Bartels, Friedr. Paulsen u. a.)

Der Eindruck von der achtunggebietenden Vielseitigkeit und geradezu erstaunlichen Produktivität Steiners in seiner „vortheosophischen" Zeit, den schon diese mit Absicht doch stark gekürzte Auswahl erweckt, wird noch vertieft, wenn wir uns nunmehr seiner bald nach 1900 einsetzenden eigentlichen theosophischen Wirksamkeit zuwenden. Die ungeheure Fülle des Stoffes zwingt auch hier zu summarischer Überschau.

Im Juni 1903 begann St. eine „Zeitschrift für Seelenleben und Geisteskultur (Theosophie)" mit dem Titel „Lucifer" (in Komm. bei Schwetschke & Sohn, Berlin) herauszugeben, die von Nr. 8 (Jan. 1904) ab unter dem erweiterten und bekannteren Titel „Lucifer-Gnosis" in ziemlich unregelmäßigen Abständen bis 1908 erschien (letzte Nr.: 35 Mai 1908). Vollständige Exemplare davon sind im Buchhandel nicht mehr aufzutreiben, selbst kaum unter den ältesten Mitgliedern der „Theos. Gesellschaft"; allenfalls noch die aus späteren Nummern zusammengezogenen Hefte wie „Unsere atlantischen Vorfahren", „Aus der Akasha-Chronik" usw. Abgesehen von ganz wenigen Beiträgen aus fremder Feder (ich nenne nur: „Aus den nachgelass. Papieren von Paul Asmus" [dem von St. besonders hoch geschätzten frühverst. Halleschen Privatdoz. f. Philos.] in Nr. 8—12), ist die ganze Zeitschrift Steiners alleinige Arbeit. Hier sind viele von den später in Broschüren erschienenen Schriften im Erstdruck zu finden, denen wir bereits oben in Abschnitt I begegneten, wie „Einweihung und Mysterien" (in Nr. 2 bis 4), „Reinkarnation und Karma" (Nr. 5—6), „Wie Karma wirkt" (Nr. 7), „Lebensfragen d. theos. Bewegung" (Nr. 32—34), „Die Erziehung des Kindes . . ." (Nr. 33), und vor allem „Wie

erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten" (Nr. 13 ff.). Eine ständige Rubrik trägt die Überschrift „Die Kultur der Gegenwart im Spiegel der Theosophie" und enthält Bücherbesprechungen, Nachrufe auf bedeutende Persönlichkeiten, Glossen zu Tagesfragen und aktuellen wissenschaftlichen Problemen, Berichte über theos. Kongresse u. ä. Viele Spalten sind ferner der Beantwortung von Fragen geöffnet, die auch heute noch immer wieder nach Schluß seiner öffentlichen Vorträge an Dr. Steiner gerichtet werden, also z. B. betr. die Wiederverkörperung, das Karmagesetz, den Zufall, das Wesen der Geisteskrankheiten, Tier- und Menschenseele, Buddhismus, Theosophie im Verhältnis zu den „Geheimwissenschaften" usf.

Als er „Lucifer-Gnosis" aus Zeitnot aufgab, hören auch seine Beiträge zu Zeitschriften auf. Erst acht Jahre später begegnen wir einem Artikel aus seiner Feder in der „Lese" Jg. 1916 S. 356: „K. Chr. Planck. Eine vergessene Strömung im deutschen Geistesleben", und die im gleichen Jahre von dem Freih. Alex. von Bernus in München begründete, im Sinne der „Geisteswissenschaft" orientierte Vierteljahrsschrift „Das Reich" (Hans Sachs-Verl., jetzt Verl. „Der kommende Tag", Stuttg. Champignystr. 17) bringt vom 1. Heft an eine Reihe von Abhandlungen Steiners:

1916 Jg. 1 Buch 1, S. 4—16, Buch 4, S. 486—499: Die Erkenntnis von dem Zustand zwischen dem Tode u. einer neuen Geburt. I—II

1917 Jg. 2 Buch 2, S. 209—226: Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie u. d. zeitgen. Erkenntnistheorie. Persönlich-Unpersönliches.

1917—18 Jg. 2 Buch 3, S. 393—407, Buch 4, S. 617—629, Jg. 3, Buch 1, S. 1—14: Die Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz. I—III

1918 Jg. 3 Buch 2 S. 165—177: Frühere Geheimhaltung und jetzige Veröffentlichung übersinnlicher Erkenntnisse

1918 Jg. 3 Buch 3, S. 325—335: Luziferisches und Ahrimanisches in ihrem Verhältnis zum Menschen

1919 Jg. 4 Buch 1, S. 2—5: An das deutsche Volk und an die Kulturwelt! Aufruf [zur Dreigliederung d. soz. Organismus! — vorher in den größeren Tageszeitungen und als Flugblatt erschienen —]

1919 Jg. 4 Buch 2, S. 129—149: Kapitalismus und soziale Ideen [= Kap. 3 der „Kernpunkte d. soz. Frage." Stuttg. 1919]

1919 Jg. 4, Buch 3, S. 241—245: Die Dreigliederung des sozialen Organismus, eine Notwendigkeit der Zeit.

1919 Jg. 4 Buch 4, S. 345—347: Marxismus u. Dreigliederung.

1920 Jg. 4 Buch 5/6, S. 429—432: Der Grundirrtum im sozialen Denken.

Diese letzten drei Aufsätze sind entnommen der Wochenschrift „Dreigliederung des Sozialen Organismus“, die seit Juli 1919 in Stuttgart (Champignystr. 17 — Schriftl.: Ernst Uehli) erscheint und der Ausbreitung wie Vertiefung von St.'s sozialreformatorischen Ideen dient, wie sie zuerst in den „Kernpunkten d. soz. Frage“ ausgesprochen worden sind. Alle die zahlreichen Leitartikel aufzuführen, in denen St. unermüdlich von Nr. zu Nr. für seinen „Dreigliederungs“-Gedanken wirbt und diesen in immer neuen Fassungen dem sozialen Gewissen einzuhämmern sucht, ist hier unmöglich und überdies entbehrlich, da sie in allerjüngster Zeit gesammelt herausgekommen sind u. d. T.: „In Ausführung der Dreigliederung des soz. Organ.“ (im Verl. „Der kommende Tag“ Stuttg., Champignystr. 17).

Eine Parallele zu dieser Wochenschrift bildet die im selben Verlag und ebenfalls seit Juli 1919 erscheinende, vom Schweizer Bunde f. Dreigl. d. soz. Org. herausgegebene Monatsschrift „Soziale Zukunft“ (Schriftl.: Dr. Roman Boos, Dornach). Diese brachte bisher folgende Aufsätze St.'s:

Heft 1: Die Dreigliederung d. soz. Org., die Demokratie und der Sozialismus

„ 2: Was nottut. — Internat. Wirtschaft u. dreigliedrige soziale Organisation

„ 3: Geistesleben, Rechtsordnung, Wirtschaft

„ 4: Dreigliederung u. soz. Vertrauen <Kapital u. Kredit>

„ 5/7: Die pädagog. Zielsetzung der Waldorfschule in Stuttg.

b.

Unter den nicht in Buchform erschienenen Schriften müssen hier zwei äußerst wichtige Beiträge zu Sammelwerken erwähnt werden:

in: „Der Egoismus“. Unter Mitw. von Lou Andreas-Salomé, Wilh. Bölsche [u. a.] hrsg. von Arthur Dix. (Leipzig: Freund & Wittig 1899) S. 305—346: Der Egoismus in der Philosophie

in: Atti del IV. Congresso internazionale di filosofia — Bologna 1911, Vol. III, pag. 224—247: Die psychologischen Grundlagen u. d. erkenntnistheoretische Stellung d. Theosophie.

c.

Zur Vervollständigung dieses Kapitels sei endlich noch die Tätigkeit St.'s als Herausgeber fremder Werke kurz skizziert.

1883—1897 gab er in Kürschners Deutscher National-Literatur (Bd 114—117, 1. 2., Stuttg.: Spemann) Goethes

Naturwissenschaftliche Schriften mit ausführlichen Einleitungen und Anmerkungen heraus.

Über seine Mitarbeit an der großen Weimarer Goethe-Ausgabe vgl. seine eigenen Redaktionsberichte im „Goethe-Jahrbuch" Bd 13 (1892) — 17 (1896). Ebenda Bd 15 (1894) S. 30—54 teilte er 7 Briefe von Fichte an Goethe u. 2 Briefe von Fichte an Schiller mit.

Zu dem Fragment „Über die Natur", Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd 7, Weimar 1892, S. 393—398.

1894: Hrsg.: Arthur Schopenhauer's Sämtl. Werke in 12 Bden. mit e. Einl. (Stuttg.: Cotta'sche Bibl. d. Weltliteratur).

1897: Hrsg.: Jean Paul's ausgew. Werke in 8 Bden. (Ebd.)

1901: Hrsg.: Ludw. Jacobowski: Ausklang. Neue Gedichte a. d. Nachlaß. Mit e. Einl. (S. 3—42.) (Minden: Bruns.)

1901: Hrsg.: Ludw. Jacobowski: Stille Welt. Symbole. Skizzen a. d. Nachlaß. (Ebd.)

1902: Hrsg.: Ludw. Uhland: Werke. 3 Bde. (Berl.: A. Weichert).

1902: Hrsg.: Schiller (= Deutsche Dichter in Auswahl für's Volk. H. 4). (Berlin: Kitzler — 96 S. 8°)

Anhangsweise darf hier vielleicht noch erwähnt werden:

Vorwort zur 1. u. 2. deutsch. Ausg. von Edouard Schuré: Die großen Eingeweihten. Lpz.: Altmann 1911. S. IX ff. — (vgl. auch S. 368 ff. die von St. herrührende Rhythmisierung des eleusinischen Mysteriendramas).

III.

a) Vortragsreihen <Cyclen> — b) Einzelvorträge.

Eine kurze Charakteristik der in diesem Abschnitt vereinigten intimeren Schriften Dr. Steiners wurde bereits in der Einleitung gegeben. Zugänglich sind sie nur den Mitgliedern der Anthropos. Gesellschaft beim Philos.-anthr. Verlage, Berlin W., Motzstr. 17. (Im Augenblick freilich sind weitaus die meisten vergriffen.) Ihre Vervielfältigung sowie die Benutzung in gedruckten Werken ist verboten. Rein äußerlich schon unterscheiden sie sich von den in Gruppe I zusammengestellten Büchern und Schriften durch ihr stereotypes Quartformat und ihre Drucklegung in einer Art Schreibmaschinenschrift, die nur die Vorderseite eines Blattes bedeckt. (Erst neuerdings wird davon abgewichen und auch die Rückseite bedruckt.) Die Seitenzählung ist fast stets getrennt, d. h. jeder einzelne Vortrag ist für sich paginiert. Der durchschnittliche Umfang eines „Cyclus" beträgt etwa 125 engbedruckte Seiten, der eines Einzelvortrages 12—15 S.

Wir verzeichnen die Vortragsreihen, abweichend von der oben

geübten chronologischen Aufzählung, in der Folge ihrer Bezifferung; das Erscheinungsjahr steht am Ende. Der Inhalt ist nur in den Fällen angegeben, wo er auch auf dem Titelblatt verzeichnet ist.

a.

I. Vor dem Tore der Theosophie. Vortragszyklus ... Stuttgart Aug. 1906. 1910

II. Die Theosophie des Rosenkreuzers. 14 Vortr. .. München 26. Mai — 6. Juni 1907. 1911

III. Das Johannes-Evangelium. Vortragszyklus ... Hamburg 18.—31. Mai 1908. 1909 [später noch in 2., mit wesentl. Änd. vers. Aufl. ersch.]

IV. Welt, Erde und Mensch, deren Wesen und Entwickelung, sowie ihre Spiegelung in dem Zusammenhang zwischen ägyptischem Mythos und gegenwärtiger Kultur. Stuttgart 4.—16. Aug. 1908. (11 Vortr.) 1909

V. Ägyptische Mythen und Mysterien und ihre Beziehung zu den wirkenden Geisteskräften der Gegenwart. Leipzig 2.—14. Sept. 1908. (12 Vortr.) 1911

VI. Die Theosophie an der Hand der Apokalypse. Nürnberg 17.—30. Juni 1908. (12 Vortr.) 1910. — [daraus besonders ersch.: „Geisteswissenschaft, Evangelium und Menschen-Zukunft". <Als Einleit. zu d. Zyklus von 12 Vortr. über ... d. Apokalypse> (16 S.)]

VII. Geistige Hierarchien und ihre Wiederspiegelung in der physischen Welt <Tierkreis, Planeten, Kosmos>. Düsseldorf 12.—18. Apr. 1909. (10 Vortr.) 1910

VIII. Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien — besonders zu dem Lukas-Evangelium. Kassel 24. Juni — 7. Juli 1909. (14 Vortr.) 1910

IX. Der Orient im Lichte des Occidents. Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi. München 23.—31. Aug. 1909. (9 Vortr.) 1909

X. Das Lucas-Evangelium. Basel 1909. (10 Vortr.) 1917

[XI. noch nicht erschienen!]

XII. Die Offenbarungen des Karma. Inhalt: Wesen und Bedeutung des Karma in Einzelpersönlichkeit, Individualität, Menschheit, Erde, Welt. — Karma u. Tierreich. — Krankheit u. Gesundheit in Bez. zu Karma. — Heilung und Unheilbarkeit in Bez. zu Karma. — Natürliche und zufällige Erkrankungen ... — Lebensunfälle in Bez. z. K. — Elementarereignisse ... Epidemien ... — Karma der höheren Wesenheiten. — Tod u. Geburt im

Verhältnis z. K. — Freier Wille u. Karma in d. Zukunft der Menschheitsentwicklung. — Vortragscyclus Hamburg 15.—28. Mai 1910. 1911

XIII. Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhange mit der germanisch-nordischen Mythologie. Christiania 7.—17. Juni 1910. (11 Vortr.) 1911

XIV. Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte. <Das Sechstagewerk im 1. Buch Mos. < München 16. — 26. Aug. 1910. (11 Vortr.) 1911

XV. Das Matthaeus-Evangel. Bern 1910. (12 Vortr.) 1918

XVI. Okkulte Geschichte. Persönlichkeiten u. Ereignisse der Weltgeschichte im Lichte der Geisteswissenschaft. Stuttgart 27. Dez. 1910 — 1. Jan. 1911. (6 Vortr.) 1912

[XVII. noch nicht ersch.!]

XVIII. Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen. München 18.—27. Aug. 1911. (11 Vortr.) 1912

XIX. Von Jesus zu Christus. Karlsruhe 5.—14. Okt. 1911. (10 Vortr.) 1912

XX. Die Welt der Sinne und die Welt des Geistes. Hannover 27. Dez. 1911—1. Jan. 1912. (6 Vortr.) 1914

XXI. Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen. Helsingfors 3.—14. Apr. 1912. (10 Vorträge) 1912

XXII. Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie. Christiania 2.—12. Juni 1912. (10 Vorträge) 1913

XXIII. Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick. Von Geisteslicht und Lebensdunkel. München 25.—31. Aug. 1912. (7 Vortr.) 1913

XXIV. Das Marcus-Evangelium. Basel Sept. 1912 (10 Vorträge) 1918

XXV. Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe. Köln 28. Dez. 1912—1. Jan. 1913. (5 Vortr.) 1913

XXVI. Die Mysterien des Morgenlandes und des Christentums. Berlin 3.—6. Febr. 1913. (4 Vortr.) 1913

XXVII. Welche Bedeutung hat die okkulte Entwickelung des Menschen für seine Hüllen <physischen Leib, Ätherleib, Astralleib> und sein Selbst? Haag 20.—29. März 1913. (10 Vortr.) 1913

XXVIII. Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita. Helsingfors 28. Mai — 5. Juni 1913. (9 Vortr.) 1914

XXIX. Die Geheimnisse der Schwelle. München 24.—31. Aug. 1913. (8 Vortr.) 1914

[XXX. noch nicht veröffentl.!]
XXXI. Christus und die geistige Welt. Leipzig 28. Dez. 1913 — 2. Jan. 1914. (6 Vortr.) 1914
XXXII. Inneres Wesen des Menschen und Leben zwischen Tod u. neuer Geburt. Wien 9.—14 Apr. 1914. (6 Vortr.) 1914
XXXIII. Der menschliche und der kosmische Gedanke. Berlin 18.—24. Jan. 1914 (4 Vortr.) 1915
XXXIV. Christus und die menschliche Seele. Norrköpping 12.— 16. Juli 1914. (4 Vortr.) 1915
XXXV. Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen. Berlin Herbst 1911. (6 Vortr.) 1916
XXXVI. Der irdische und der kosmische Mensch. Inhalt: 1. Die Zeugen vergangener Zeiten in den gegenwärt. Menschheitskulturen. — 2. Der Zufall u. das gegenwärt. Menschenbewußtsein. — 3. Die Theosophie im Menschenfortschritt. — 4. Der Eintritt der Reinkarnationsidee in die abendländische Kultur. — 5. Die Mission der Erde. — 6. Die Signatur der Menschheitsentwicklung. 7. 8. Der irdische Mensch. I. II. — Berlin Frühjahr 1912. (8 Vortr.) 1917
XXXVII. Das Leben zwischen dem Tode und der neuen Geburt im Verhältnis zu den kosmischen Tatsachen. Berlin Winter 1912/13. (12 Vortr.) 1916
[XXXVIII. noch nicht ersch.!]
XXXIX. Zeitbetrachtungen. Berlin 1. Sept. 1914—6. Juli 1915. (12 Vortr.)*) 1919
XL. Über Schicksalbildung und Leben nach dem Tode. Berlin 16. Nov. — 21. Dez. 1915. (6 Vortr.) 1919
XLI. Notwendigkeit und Freiheit im Weltgeschehen und menschlichen Handeln. Berlin 25. Jan. — 8. Febr. 1916. (7 Vortr.) 1920
XLII. Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeiste. Berlin 8. Febr. — 30. Mai 1916. (12 Vortr.) 1920
XLVIII. Geisteswissenschaftliche Behandlung sozialer und pädagogischer Fragen. Teil A. B. Stuttgart 21. Apr. — 22. Juni u. 29. Juni — 3. Aug. 1919. (7 und 5 Vortr.) 1920

Außer diesen numerierten Vortragsreihen erschien noch eine Nebenserie ohne Bezifferung (bezw. m. e. Buchstabensignierung): A. Sammlung einzelner Vorträge über „Geisteswissenschaftliche Menschenkunde“ aus d. Jahren 1908 u. 1909. (I. Über

*) Anm.: Nr. XXXIX ff. lagen dem Bearbeiter dieser Übersicht nicht im Original vor.

den Rhythmus der menschlichen Leiber. — II. Rhythmen in der Menschennatur. — III. Lachen und Weinen. — — IV. Das Vergessen. — V. Die Ausprägung des Ichs bei den verschiedenen Menschenrassen. — VI. Geschichte des physischen Planes und okkulte Geschichte. — VII. „Erbsünde". — VIII. Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts.) 1915

— Entwicklungsgeschichtliche Unterlagen zur Bildung eines sozialen Urteils. Dornach Nov. 1918. (8 Vortr.) 1919

Nach der letzten Mitteilung des Verlages (Nov. 1920) sind sämtliche „Cyclen" vergriffen bis auf Nr. XXVI, XXVIII, XL—XLII, LVIII und die letzten der Nebenserie.

b.

Die bisher ausgegebenen Einzelvorträge sind nicht numeriert. Wir bringen sie daher in der üblichen chronologischen Folge nach dem Jahr des Erscheinens. Die nach der neuesten Auskunft vom Philos.-Anthr. Verlage vergriffenen tragen am Schluß des Titels den Vermerk „vgr.".

1910: Der „Weihnachtsbaum", ein Symbolum. Berlin 21. Dez. 1909. 12 S. vgr.

1911: Pfingsten. Hamburg, Pfingstsonntag 1910. 14 S. vgr.

" : Märchendeutungen. Berlin 26. Dez. 1908. 19 S. vgr.

" : Die okkulten Gesichtspunkte des Stuttgarter Baues. — In welchem Sinne sind wir Theosophen und in welchem Sinne sind wir Rosenkreuzer? Stuttgart 15. u. 16. Okt. 1911. 18 S. vgr.

" : Ostern. (Kopftitel: Das Mysterium von Golgatha.) Berlin 19. u. 26. März 1907. 26 S. vgr.

1912: Von Jesus zu Christus. Karlsruhe 4. Okt. 1911. 20 S. vgr.

" : Das Wesen nationaler Epen mit speziellem Hinweis auf Kalewala. Helsingfors 9. Apr. 1912. 21 S. vgr.

" : Theosophische Moral. Norrköpping 28.—30. Mai 1912. 54 S.

" : Über den Sinn des Lebens. Kopenhagen 23. u. 24. Mai 1912. 39 S. vgr.

" : Das Weihnachtsfest im Wandel der Zeiten. Berlin 22. Dez. 1910. 16 S. vgr.

1913: Das Wesen der Anthroposophie. Berlin 3. Febr. 1913. 12 S.

" : Weihnachten, ein Inspirationsfest. Berlin 21. Dez. 1911. 8 S. vgr.

" : Betrachtungen über den Weihnachtsabend. Berlin 24. Dez. 1912. 15 S.

1914: Weihnachtsstimmung. Berlin 26. Dez. 1909. 13 S. vgr.

" : Das Oster-Fest. Köln 10. u. 11. Apr. 1909. 11 S. vgr.

1915: Weihnachtsvortrag. Dornach 26. Dez. 1914. 16 S. vgr.
1916: Olaf Åsteson. <Das Wachen des Erdgeistes> Berlin 7. Jan. 1913. 14 S. vgr.
" : Einiges über das Rosenkreuzermysterium „Die Pforte der Einweihung". Berlin 31. Okt. 1910. 25 S. vgr.
" : Symbolik und Phantasie mit Bezug auf das Mysterium „Die Prüfung der Seele". Berlin 19. Dez. 1911. 22 S. vgr.
" : Ostern und Pfingsten 1915. 3 Vortr. . . . Dornach im Anschluß an eurhythmisch dargestellte Szenen aus Goethes Faust. 59 S. vgr.
" : Drei Gedichte u. Vortrag, im Zusammenhang m. eurhythm. Darstellungen. Dornach 29. Aug. 1915. 15 S. vgr.
" : Die goldene Legende und ein deutsches Weihnachtsspiel. Dornach 19. Dez. 1915. 23 S. vgr.
1917: Reinkarnation u. Karma u. ihre Bedeutung für die Kultur der Gegenwart. 3 Vortr. Berlin 1912. Getr. Pag. vgr.
" : Über alte Weihnachtsspiele und eine verklungene Geistesströmung der Menschheit. 3 Vortr. Dornach 26.—28. Dez. 1915. Getr. Pag.
" : Der Baldur-Mythos und das Charfreitags-Mysterium. [Dornach] 2. u. 3. Apr. 1915. 17 u. 16 S. vgr.
" : Pfingsten im Jahreslauf. [Dornach] 23. Mai 1915. 17 S.
" : Neujahrsbetrachtungen. 3 Vortr. [Dornach] 31. Dez. 1915, 1. u. 2. Jan. 1916. (I. Der Jahreslauf als Sinnbild des großen Weltenjahres. — II. Die Verpflichtung zu klarem gediegenem Denken. — III. Schauen und Erinnerung.) Getr. Pag. vgr.
1919: Wie erwirbt man sich Verständnis für die geistige Welt? 2 Vortr. Berlin 1914.
1920: Okkulte Wissenschaft und okkulte Entwicklung. — Christus zur Zeit des Mysteriums von Golgatha und Christus im 20. Jahrhundert. 2 Vortr. London 1. u. 2. Mai 1913.
" : Die Notwendigkeit neuer geistiger Erkenntnismethoden. Stuttgart 8. u. 28. Sept. 1919.
" : Lionardos geistige Größe am Wendepunkt zur neueren Zeit. Berlin 13. Febr. 1913.

Weitere Vortragsreihen und Vorträge in großer Anzahl sind vorerst nur in Nachschrift vorhanden. —

Alle Aufſätze dieſes Werkes werden auch einzeln als Sonderdrucke ausgegeben, mit Ausnahme von E. Uehli, Rudolf Steiner und die Kunſt, der erweitert und mit Abbildungen verſehen im Verlag „Der Kommende Tag“ in Stuttgart erſchienen iſt.

Von den Mitarbeitern dieses Werkes ist zu den hier besprochenen Fragen erschienen:

M. Bauer, Mystik und Okkultismus. Eine vergleichende Studie. 41 S. (Philos.-anthr. Verlag, Berlin) M. 2.—.

Der Verfasser gewann sein Verhältnis zur Mystik des Mittelalters nicht durch eine Art künstlerischer Einfühlung, sondern durch jahrelanges Bemühen um den mystischen Weg selber. Die gemeinsamen und unterscheidenden Züge mystischer und geheimwissenschaftlicher Schulung und die grundverschiedenen Ergebnisse beider Wege konnten deshalb aus eigener Erfahrung beschrieben werden.

H. Beckh, Buddhismus (Buddha und seine Lehre). 1. Band: Der Buddha; 2. Band: Die Lehre. Sammlung Göschen Nr. 174 und 770. 2. Aufl. (Göschen, Berlin) je M. 6.—.

Die Werkchen geben eine kurze, selbständige Darstellung des Buddhismus auf Grund urtextlicher Quellen und rücken dabei die geistigen Probleme in den Vordergrund. Im 1. Band ist der an dichterisch-mystischem Gehalt reichen Buddhalegende (Lebenserzählung Buddhas), im 2. der buddhistischen Meditation besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

R. Boos, Der Gesamtarbeitsvertrag nach schweizerischem Recht. 328 Seiten. (Der Kommende Tag A.-G. Verlag Stuttgart.) Kartoniert Mk. 11.25.

Der Verfasser versucht, die durch die neue Zeit geforderten Arbeitsrechtsformen aus den geschichtlichen Triebkräften heraus zu finden, wie sie sich durch die Jahrhunderte in den Formkräften der Kunst, insbesonders der Architektur, ausgewirkt haben.

R. Eriksen, Social Nyorientering. (Soziale Neuorientierung.) (Verlag „Vidar", Kristiania.) 64 S. 1 Kr.

In obiger Schrift ist der wesentliche Inhalt einer Reihe von Vorträgen über die „Kernpunkte der sozialen Frage" enthalten.

— Det religiöse Problem. (Aus Natur zum Geist.) (Verlag „Vidar", Kristiania.) 229 S. 6.75 Kr.

Der Verfasser behandelt das religiöse Ideal in seinem Verhältnis zu den Kulturidealen und zeigt zuletzt, wie das, was in der religiösen Einstellung sich kundgibt, in unserer Zeit nur gesund ausgelebt werden kann in Verbindung mit einem Erkenntnisleben im Sinne der Geisteswissenschaft.

Chr. Geyer, Christus in der Not der Gegenwart. Predigten. (Verlag Chr. Kaiser, München.) Geh. M. 9.—, geb. M. 12.—.

Aus der Not der Zeit hebt sich licht das Christentum ab, wie G. es verkündet: undogmatisch, stark verinnerlicht, gemütvoll, man möchte sagen: mystisch. Und seine feinsinnigen Predigten zeugen von Christus als der persönlich fortlebenden, die Welt bezwingenden Geistesmacht.

— Theosophie und Religion — Theosophie und Theologie. (Verlag Fehrle & Sippel, Nürnberg.) M. 2.40.

— u. **Fr. Rittelmeyer,** Christentum und Gegenwart Monatsschrift für persönl. Christentum. M. 8.— jährl. (in Kommission der Buchhandlung des Vereins für innere Mission, Nürnberg).

Fr. Rittelmeyer, Von der Theosophie Rudolf Steiners. Sonderdruck aus der „Christlichen Welt“ (Fehrle & Sippel, Nürnberg). M. 1.50.

— Johannes Müller und Rudolf Steiner. Sonderdruck aus der „Christlichen Welt“ (Fehrle u. Sippel Nürnberg) M. 1.50.

— Steiner, Krieg und Revolution. Sonderdruck aus „Christentum u. Gegenwart“. (Philos.-anthropos. Verlag, Berlin, Motzstr. 17.) 25 Pf.

— Die Befreiung des Geistes im neuen Deutschland. Sonderdruck aus „Christentum u. Gegenwart“. (Philos.-anthrop. Verlag, Berlin, Motzstr. 17.) M. 1.—.

— Max Dessoir und Rudolf Steiner, Sonderdruck aus „Süddeutsche Monatshefte“. (Philos.-anthropos. Verlag, Berlin, Motzstr. 17.) M. 1.50.

E. Uehli, Die Geburt der Individualität aus dem Mythos. 143 S. 2.—4. Taus. (Verlag d. Komm. Tag, Stuttgart.) Geb. M. 20.—.

Ist eine auf geisteswissenschaftlicher Grundlage beruhende Darstellung der germanischen Individualitätsbildung aus der germanischen Heldensage. Zugleich wird dessen künstlerisches Erleben durch Richard Wagner an Hand seiner Werke, vor allem des Ringes des Nibelungen, zur Anschauung gebracht.

E. Uehli, Eine neue Gralsuche. 300 Seiten. 1.—5. Taus. (Verlag d. Komm. Tag, Stuttgart.) Geb. M. 45.—.

Eine völlig neue umfassende Bearbeitung der verschiedenen Überlieferungen der Gralsage auf christologisch-geisteswissenschaftlicher Grundlage. Keine literarische Behandlung, sondern ein Hineintauchen in die Substanz der Gralsideen und ihrer zeitgemäßen Fortentwicklung in der Gegenwart.

Chr. Kaiser, Verlag, München

Vom Herausgeber dieses Buches, Lic. Dr. Rittelmeyer, sind in meinem Verlag ferner erschienen:

Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge: Nietzsches Persönlichkeit und religiöse Entwicklung / Nietzsches Kampf gegen das Christentum / Nietzsches eigene Lehre / Nietzsches bleibende Bedeutung. 3. Aufl., geh. M. 10.— gebd. M. 15.—.

Jesus, ein Bild in vier Vorträgen: Das Leben / Die Persönlichkeit / Die Verkündigung / Die Gegenwartsbedeutung. 6.—8. Taus., geh. M. 10.—, gebd. M. 15.—.

Luther unter uns! Zwei Vorträge und drei Kanzelreden: Luther und Goethe / Luthers Bibelglaube / Luthers Gnadenerlebnis / Luthers Persönlichkeit / Luther im Lutherlied „Ein feste Burg“. 1.—4. Taus., M. 4.50.

